متفکران اجتماعی معاصر

مازیار جغرودی





لتحميل انواع الكتب راجع: (مُنْتَدى إقْرَأ الثَقافِي)

براي دانلود كتابهاى مختلف مراجعه: (منتدى اقرا الثقافى)

بۆدابەزاندنی جۆرەها کتێب:سەردانی: (مُنْتَدى إقْرَأ الثَقافِي)

www. Iqra.ahlamontada.com



www.iqra.ahlamontada.com

للكتب (كوردى , عربي , فارسي)

متفکران
اجتماعی
معاصر



متفکران اجتماعی معاصر

مازیار جفرودی



متفکران اجتماعی معاصر

دکتر مازیار جفرودی
عضو گروه علوم اجتماعی دانشگاه گیلان

ویرایش: تحریریه‌ی نشرمرکز
طرح جلد: ابراهیم حقیقی
© نشرمرکز چاپ اول اسفند ۱۳۹۲، شماره‌ی نشر ۱۱۱۶، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ سعدی
شابک: ۳-۲۲۶-۲۱۳-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email: info@nashr-e-markaz.com

سرشناسه: جفرودی، مازیار، ۱۱۳۹–
عنوان و نام پدیدآور: متفکران اجتماعی معاصر / مازیار جفرودی؛ با مقدمه‌ی بهزاد برکت
مشخصات ظاهری: شش، ۱۷۰ ص
یادداشت: واژه‌نامه ــ کتاب‌نامه ــ نمایه
موضوع: جامعه‌شناسان ــ جامعه‌شناسی
شناسه‌ی افزوده: برکت، بهزاد، ۱۳۳۴– ، مقدمه‌نویس
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۲ ۲ م۷ ج / HM ۴۳۵
رده‌بندی دیویی: ۳۰۱ / ۰۹۲۲
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۳۳۸۳۶۷۴

فهرست

مقدمه‌ی بهزاد برکت

شناخت «خود» از راه تأمل در «دیگری» اگر مؤثرترین راه شناخت خویشتن نباشد بی‌شک از مؤثرترین راه‌هاست، و جامعه‌ی ایرانی در دوران جدید، دست‌کم صد و پنجاه سال است که با آهنگی رویه رشد با این مسیر آشناست. گزینش واژه‌ی «دیگری» برای پیشبرد بحثی که زمینه‌ی آن ارتباط و شناخت است نه تنها بر بستر تاریخی مشخصی معنا می‌یابد بلکه متضمن نوعی زاویه‌ی دید است، یعنی نوعی ظرفیت است که تحقق و فعلیت آن الزامی نیست. همین استدلال در تقابل یا مواجهه‌ی «خود» با «دیگری» صادق است، نتیجه آنکه گزینش مواجهه‌ی «خود» با «دیگری» به عنوان مدخل این بحث الزامی نیست بلکه از نظر ما یادآور نوعی ضرورت است. در عین‌حال، «دیگری» مفهوم گسترده و پیچیده‌ای است که نوعاً جلوه‌ای از آن که دریافتی حداکثری از «دیگری» را طلب می‌کند مدنظر بوده است. از این منظر «دیگری» اوست که ساحت‌های وجودی و کارکردیش با «خود» متفاوت است. نتیجتاً در دوره‌ی جدید برای ایرانیان این «دیگری» غربیان بوده‌اند که در همه‌ی ابعاد خرد و کلان و کمی و کیفی تفاوت‌های معنی‌دار با ایرانیان داشته‌اند. در عین‌حال غربیان پدیدآورنده‌ی علم و اندیشه‌ی عصر مدرن هستند و برای جامعه‌ای چون ایران که خواسته و ناخواسته وارد این عصر شد این فاصله از دیگری به ناچار نوعی نزدیکی را طلب می‌کرد که طی آن تـأمل در حیات فکری و عملی غربیان فرآیندی ناگزیر بود، هرچند ناگزیری تداعی نوعی الزام خطی نیست و در این مورد مسیری پر فراز و نشیب را دربرگرفت که طیفی از مقابله‌ی

سرسختانه تا گفت وگوی همدلانه با فرهنگ غربی را پوشش می‌داد و جلوه‌های عمده‌ی دیگر آن مجادله، مباحثه، مکالمه، موانست، یله‌شدگی و تسلیم در برابر این فرهنگ بوده است.

از منظر توصیفی، هر یک از این تجربیات البته دستاوردهای مثبت و منفی خود را داشته و در نهایتِ اثبات ناگزیری تعامل بوده است. با این همه از آنجا که تاریخ تفاوتی با تاریخچه دارد و صرف گذر زمان نیست، جهاتی از این تعامل که دیدگاه و روش‌های بدون تعصب و عقلایی را پی گرفته بالنده‌تر بوده است. به هر تقدیر حاصل این تعامل صد و پنجاه ساله‌ی ایران و غرب، حدی از تجربه بوده است که دو نکته را بر ما آشکار کند: ۱) ناگزیری تعامل با فرهنگ غربی؛ ۲) نیاز به هر چه ژرف‌تر کردن و خردورزانه کردن این تعامل. حال اگر بخواهیم این ناگزیری را با توجه به دستاوردهای سده‌ی بیستمی مورد توجه قرار دهیم، از جمله می‌توانیم تمامیت جامعه‌ی غربی را یک متن بدانیم که حوالت درک آن و درک خودمان از منظر گفت‌وگو با آن، در گرو چگونه خواندن آن بوده است. امروز ما نه تنها باخبریم که شیوه‌های متفاوت خواندن وجود دارد، بلکه راه‌ها، سیاست ها، ابزار و صناعت‌های بسیار برای ژرف خوانی تجربه شده است. ما البته در فرض فرهنگ غربی به مثابه متن، از جمله گسترده‌ترین معانی متن را لحاظ کرده‌ایم که به استناد استعاره‌ی متن تحقق پذیر است، با این همه متن یک معنای مشخص، اولیه و اصطلاحاً واقعی نیز دارد که به معنای نوشتار است، یعنی یک نظام ارتباطی مکتوب مبتنی بر زبان که اتفاقاً موضوع بحث ماست، چرا که ما این نوشتار را به بهانه‌ی متنی در باره‌ی آرای چند جامعه‌شناس غربی نوشته‌ایم که قرار است در کلاس تدریس شود. پس در این مورد مشخص واقعیت و استعاره‌ی متن بر هم منطبق شده‌اند و ما را با امکانی مواجه ساخته‌اند که ساحت‌های آن از اطلاعات یک نوشتار صد صفحه‌ای تا گستره‌ی اشارات، ویژگی‌ها و حتی جلوه‌ای از نظام فکری غرب را در سده‌ی بیستم پوشش می‌دهد و در نتیجه ما را با این امکان و البته انتخاب مواجه می‌سازد که مواجهه‌ای کمینه یا بیشینه با آن داشته باشیم و تردیدی نیست که حجم و ارزش دستاوردهای ما در خوانش این متن وابسته به کمینگی و بیشینگی این مواجهه است.

از آنجا که این متن در وهله‌ی نخست به عنوان یک متن درسی دانشگاهی در نظر گرفته شده، دست‌کم قابل تکثیر به بهره‌گیری ما از چنین متونی در حوزه‌ی

علوم انسانی از آغاز شکل‌گیری دانشگاه‌های ماست، که از این منظر می‌تواند تصویری آسیب‌شناسانه از وضعیت متون علوم انسانی که در توضیح یا بر بستر آرای متفکران غربی نوشته می‌شود به دست دهد. تجربه‌ی شخصی من پس از بیست و اندی سال تدریس در یکی از حوزه‌های علوم انسانی و سر و کار داشتن با طیف نسبتاً گسترده‌ای از مضامین و مفاهیم نشان داده که شاخص‌ترین شکل مواجهه‌ی ما با اندیشه‌ی متفکران غربی، نه تأمین یک نیاز معرفتی که پاسخ به نوعی نیاز اطلاعاتی است که البته علت آن هم نوعاً واکنش به یک نیاز بلافصل، یعنی به سلامت گذشتن از سد یک درس است، نه طرح یک پرسش و دست کم یک دغدغه‌ی علمی. این یعنی آنکه ما در مسیر شناخت فرهنگ غربی که از جمله اهداف نهایی آن رسیدن به درک دقیق‌تری از خود در جهان معاصر است، نهایتاً در ایستگاه نخست که کسب معلومات است در جا زده‌ایم و به ندرت گام‌های بعدی را که دستیابی به ایستگاه‌های دوم و سوم یعنی کسب دانش، و تحصیل معرفت است برداشته‌ایم. و بماند که این تصویر در مواردی بسیار خوشبینانه است زیرا بسا که روی آوردن به اطلاعات یک حوزه‌ی علمی، به دنبال هدف حداکثری کسب معلومات نباشد و چیزی بیش از گردآوری اطلاعات را جست‌وجو نکند. نتیجه اینکه خروجی دانشگاه‌های ما افراد اندیشمند، خلاق و تأثیرگذار نیست، بلکه مجموعه‌ای است که در تشکیلاتی به نام دانشگاه کار اداری انتقال اخبار را به عهده دارند؛ و پر واضح که استناد به معدود افراد قابلی که همیشه وجود داشته‌اند صورت مسئله را تغییر نمی‌دهد.

در آسیب‌شناسی مسئله در محدوده‌ی دانشگاه و صرف‌نظر از ملاحظه‌ی عوامل کلان اجتماعی، هرچند در وهله‌ی اول مثلث متن درسی، استاد و دانشجو مدنظر قرار می‌گیرد، اما اگر قرار باشد ابعاد خوانش گسترش‌های لازم را در طول و عرض و عمق صورت دهد باید متن دانشگاهی بتواند در بستر تاریخ و فرهنگ غربی مطالعه و فهمیده شود، به گونه‌ای که در حد زبان و ایده محدود نماند و هویت استعاری صرف نداشته باشد بلکه تبدیل به نوعی واقعیت اجتماعی و حتی کنش اجتماعی شود. به زبان ساده و خلاصه باید میان واقعیت و استعاره‌ی متن آمد و شد باشد. پس در این مورد مشخص؛ از جمله باید باور کرد که ریشه‌ی اطلاعات محور بودن فعالیت‌های فکری‌مان به نوع زیستن ما بازمی‌گردد. به راستی چگونه است که

در عصر انفجار اطلاعات هنوز برای ما نفس حجم اطلاعات عین فضیلت شمرده می‌شود؟ چگونه است که فکر می‌کنیم صرف حجم اطلاعات چاره‌ساز است و دچار یک ذوق زدگی مدام و تلاش مدام در داد و ستد مواد خام آگاهی هستیم و چنان خود را آکنده از خبر می‌کنیم که دیگر نه وقتی و نه نیرویی برای رفتن به سمت آگاهی پیدا نِمی‌کنیم. این رویّه و این عادت ذهنی البته پیشینه‌ای دارد که در بسیاری موارد ما را دچار تناقض‌های آشکار می‌کند. بی‌شک نیاز بیش از حد ما به اطلاعات و حتی شیفتگی در برابر آن کاملاً قابل فهم است و حاصل نیاز طبیعی زیستن در جامعه‌ای است که قرن‌ها از خبر محروم بوده است. اما در عین‌حال به سبب دیرپا بودنش شاید یکی از مختصات فرهنگ ایرانی به حساب بیاید. اگر قرار باشد تعامل با «دیگری» ما را به آفاق تازه‌ای از اندیشیدن ببرد اقتضای آن تأمل در تاریخ خود نیز هست. این یک رابطه‌ی دوسویه میان خود و دیگری است که هرگز یک‌سویه را علت و سویه‌ی دیگر را معلول نمی‌گیرد بلکه به بالندگی ارتباط می‌اندیشد. پس ضمن احترام به فواید حجم اطلاعات می‌توان تبعات بازدارنده‌ی آن را به پرسش گرفت.

اگر دردمندانه نگاه کنیم، طرح پرسش چندان دشوار نیست. پرسش‌های زیر از جمله عام‌ترین و اولیه‌ترین پرسش‌ها هستند: آیا در جامعه‌ای که نظام حاکم بر آن عقیدتی و ارزشمدار است، توقف در سطح اطلاعات دردی را دوا می‌کند؟ با پذیرش این امر که کسب علم نوعی یادگیری خنثی نیست و لاجرم نظام ارزشی و فکری طلبه‌ی علم را به وجهی خودآگاه و ناخودآگاه دخیل می‌کند، چگونه مواجهه‌ای با فرهنگ غربی بیشترین دستاوردها را برای ما به ارمغان خواهد آورد؟ آیا سیطره‌ی ایده‌ی محض راه‌گشاست یا نیاز به بردن ایده به عرصه‌ی عمومی و وارد کردن آن در زندگی معمول چاره‌ساز است؟ راست است که ارتباط اهل فکر با عرصه‌ی عمومی بستر مناسب اجتماعی را می‌طلبد اما آیا یک بخش مهیا نبودن این بستر ناتوانی ما از تفکرورزی نبوده است؟ یعنی همان ناتوانی که ما را در یک پارادوکس تاریخی گرفتار کرده که یکسر آن ایده پرستی است و سر دیگر آن بی‌اعتقادی به نظریه و تشخیص ندادن اهمیت آن در پیشبرد کار فکری. چگونه است که در مواجهه با تفکر غربی گاه از سر شیفتگی نگاه می‌کنیم و گاه کاملاً موضع می‌گیریم و نوعاً راه تعادل را گم می‌کنیم؟ چرا حتی وقتی شیفته‌ی آرای

غربی هستیم نمی‌توانیم نسبتی میان نظریه و زندگی ایجاد کنیم؟ در نظام دانشگاهی چه حد و چه نوعی از متن بیشترین مخاطب را دارد و به بالنده‌ترین چالش‌ها میدان می‌دهد؟ در مواجهه با نیازهایی که کمیت و کیفیت شان مدام در حال تغییر است چگونه باید استاد و دانشجو نقش‌های خود را باز تعریف کنند؟ آیا نیاز امروز ما به یک استاد عالم است یا استاد دردمند، یا تلفیقی از این دو؟ آیا مرزهای دانش استاد لااقل در حوزه‌ی علم انسانی می‌تواند محدود به یک عرصه باشد یا آنکه شناخت فرارشته‌ای داشتن یک ضرورت است؟ چگونه می‌توان این خبرگرایی حاد در دانشجویان را اندک اندک عوض کرد و به آنها نشان داد که جدا از ضرورت آگاهی، حرکت آگاهانه تا چه حد مایه‌ی التذاذ است؟

این پرسش‌ها و پرسش‌های به مراتب بیشتری که باید مطرح شوند ما را با صورت‌هایی از خواندن متن مواجه می‌کنند که اتخاذ هر یک از آنها ما را به مسیر خاص خود می‌برد، و تداوم آن به نوعی نگرش میدان می‌دهد و نگرش‌های دیگر را از میدان به در می‌کند، و در گذر زمان به نوعی چارچوب فکری بدل می‌شود که اگر کماکان تداوم یافت و گران جانی کرد الگوهای اندیشیدن جامعه‌ی ایرانی را شکل خواهد داد که دیگر تغییر آنها بسیار دشوار خواهد بود. از اینجاست که محیط دانشگاهی ما باید با شناخت، مسئولیت‌پذیری، و آینده‌نگری، به این خوانش‌ها بپردازد، و هر چند که در هر دوره مقتضیات زیستی و اجتماعی عامل کلان و تعیین‌کننده است اما ذهن هشیار و دردمند در حدود ظرفیت‌های موجود همواره مؤثرترین انتخاب را خواهد داشت.

در مورد مجموعه‌ی حاضر یک اتفاق فرخنده رخ داده است: نویسنده‌ی متن نخواسته است روایت متعارفی از حوزه‌ی مورد بحث ارائه کند، و این خواست تعین این معضل است که روایت‌های متعارف که به کثرت یافت می‌شوند دیگر چاره‌ساز نیستند. تا جایی که من به یاد دارم اهل فکر ایرانی چندان دچار دغدغه‌های فلسفی بوده است که حتی در مباحث جامعه‌شناختی نیز بیشتر به این دغدغه‌ها و پرسش‌ها پرداخته است. امیدوارم میل به دیگرگونه دیدن مؤلف جامعه‌شناس متن حاضر این اشتیاق را در مخاطبان آن نیز ایجاد کند که نگاهی جامعه‌شناسانه به اندیشه‌ی غربی داشته باشند و بیش از طرح مکرر پرسش «چه باید کرد؟» به این پرسش بپردازند که در حوزه‌ی امکانات موجود «چه می‌توان کرد؟»

مقدمه‌ی مؤلف

کتابی که در دست دارید محصول تدریس من در رشته‌ی علوم اجتماعی دانشگاه گیلان است. این کتاب درباره‌ی آثار برخی از متفکران اجتماعی معاصر نوشته شده و قدری متفاوت با کتاب‌های متعارف در این خصوص است.

در این اثر متفکران اجتماعی برمبنای یک نظم صوری و قالبی بازنمایی نشده، بلکه بنا به جنبه‌هایی که به نظرم اهمیت داشته و برای دانشجویان و مخاطبان جذاب دانسته‌ام معرفی شده اند. تلاش من در وهله‌ی نخست تعبیر و تفسیر و داوری آثار این متفکران نبوده، بلکه کوششی جهت بیان و تبیین افکارشان بوده است. بنابراین ارائه‌ی جنبه‌های تطبیقی میان نظریه‌های مورد بحث را با این نیت سازگار ندانستم.

به نظر من در ادبیات کنونی درباره‌ی متفکران اجتماعی عموماً با بررسی‌های تطبیقی و پارادایم سازی، مرزهایی مصنوعی میان اندیشمندان ایجاد کرده اند؛ لذا تلاش کرده‌ام جنبه‌ی منحصر به فرد کارم نگاهی مشاهده گرانه باشد و از این مرزبندی‌ها بپرهیزم. انگیزه‌ی من آن بوده که خواننده در پی خواندن کتاب حاضر احساس نکند که اکنون همه چیز را درباره‌ی متفکر مزبور می‌داند، بلکه به مطالعه‌ی اصل آثار او علاقه مند شود.

اینکه در این کتاب هشت متفکر به خصوص معرفی شده‌اند صرفاً بخاطر علاقه‌ی مؤلف و تقاضای دانشجویان کلاس‌های مربوطه بوده است. به علاوه این اثر آغاز پروژه‌ای بزرگ‌تر است که قدم به قدم دیگر متفکران اجتماعی معاصر را

نیز معرفی خواهد کرد. اما شاید ریسمان سرخی که این هشت متفکر را به هم پیوند دهد، جست‌وجویی‌ست که همه‌ی آن‌ها جهت یافتن جای خود و آدمی در جهانی مبذول داشته‌اند، که در فرآیند مدرنیته دستخوش تزلزلی عمیق شده است. تلاش فکری همه‌ی این متفکران با انگیزه‌ی فردی قدرتمندی جهت شناخت خود و جامعه‌ی خود توأم و جزئی از کوشش اصیل آن‌ها در راه رهایی فردی و اجتماعی‌شان بوده است.

لازم به ذکر می‌دانم که همه‌ی نقل‌قول‌های کتاب از منابع آلمانی اخذ شده و کتاب‌های ترجمه شده در ایران منبع من نبوده‌اند. با وجود این تا آنجایی که این منابع آلمانی به فارسی ترجمه شده اند، فهرست آن‌ها را نیز در پی آورده‌ام.

از نشرمرکز، به ویژه از خانم لیلی برات‌زاده، و تلاش‌های پرانگیزه و ارزشمندشان در ویرایش، تدقیق و تعالی این اثر بسیار ممنونم.

از همکاران عزیز خود آقایان دکتر حسن چاووشیان، دکتر مهدی رحمتی و دکتر حمید عباداللهی برای راهنمایی‌های ارزنده‌شان و از دانشجویان عزیز خانم‌ها فاطمه کبیری، زهرا دشتی و زهرا آزاد فلاح برای بازبینی و تصحیح متن کتاب تشکر می‌کنم.

از همسر نازنینم فاطمه پیغمبرزاده برای تلاش و سهم بی‌همتایی که در پیدایش این کتاب داشت بسیار قدردانم.

فریدریش نیچه، فیلسوف آیندگان

مقدمه

فریدریش نیچه در ۱۵ اکتبر سال ۱۸۴۴ در شهر کوچک روکن[1] در آلمان به دنیا آمد. پدرش در جوانی درگذشت. او پس از تحصیل زبان‌شناسی و الهیات در رشته زبان‌شناسی دکترا گرفت و در سن ۲۴ سالگی استاد دانشگاه بازل سوئیس شد. نیچه داوطلبانه در جنگ آلمان با فرانسه شرکت کرد؛ در جبهه مریض شد و از آن پس کمابیش مریض ماند و مجبور شد در سال ۱۸۷۹ (۳۴ سالگی) کار تدریس را پایان دهد. آنگاه به مدت ده سال تماماً به تفحص فلسفی پرداخت، تا آنکه در سال ۱۸۸۹ (۴۴ سالگی) کاملاً از کار افتاد و در سال ۱۹۰۰ (در سن ۵۵ سالگی) در وایمار آلمان درگذشت (ریز، ۱۹۹۰، ص. ۹).

درباره‌ی آثار نیچه اختلافات زیادی در میان منتقدان وجود دارد. برخی او را فیلسوفی بزرگ و دیگران او را شاعری دیوانه قلمداد کرده اند. شاید جلوه‌ی بزرگی او شجاعتش باشد. او می‌پرسد «روح آدمی تاب تحمل چه مقدار حقیقت را دارد، این روح تا چه مقدار شجاعت مواجه با حقیقت را دارد»[2] (نیچه، ۱۹۸۰، جلد ۵،

---

1. Röcken

۲. همه‌ی نقل‌قول‌هایی که از آثار نیچه در این فصل آمده‌اند از مجموعه آثار پانزده جلدی نیچه نقل شده‌اند که توسط ج. کولی و م. مونتیناری، در سال ۱۹۸۰ در مونیخ توسط انتشارات کتاب‌های جیبی آلمان (dtv) منتشر شده‌اند.

ص. ۲۵۹). شجاعت نیچه در آن بود که نهیلیسم اروپایی را در همه‌ی ابعاد خود نشان دهد، یعنی در سیاست، اخلاق، مذهب، علم و هنر. او می‌نویسد «آنچه من شرح می‌دهم تاریخ دو قرن آینده است، یعنی تاریخ نهیلیسم. فرهنگ اروپایی ما ده‌ها سال است که از فاجعه‌ای به سوی فاجعه‌ی دیگری روان است. ناآرام، خشن و عجول، مانند جریانی که دیگر تأمل نمی‌کند و از آن می‌ترسد که تأمل کند» (همان، جلد ۱۳، ص. ۱۸۹...).

هدف نیچه از تشریح نهیلیسم این نیست که فقط بگوید جهان دچار بی‌معنایی و پوچی شده چون که همه‌ی ارزش‌ها از بین رفته‌اند، بلکه او می‌خواهد بحران را عمیق‌تر کند تا از درون آن، ارزش‌های جدیدی پدید آیند که با غلبه بر پوچی و بی‌معنایی، جهان نوینی پدید آورند. جهانی که در آن آدمی به جای نفی همه چیز به پذیرش و لبیک گفتن به هرآنچه که هست نایل شود. او می‌نویسد «چنین فلسفه‌ای، که مبتنی بر تجربه‌ی زندگی است، از این پوچی و بی‌معنایی نتیجه نمی‌گیرد که باید در مرحله‌ی نفی معانی موجود متوقف بمانیم بلکه می‌خواهد با معکوس کردن ارزش‌ها، به لبیک گفتن به جهان نایل آید، یعنی جهان همان‌طور که هست؛ بی‌کم و کاست و بدون آنکه انتخاب کرده و داوری کنیم» (همان).

فلسفه‌ی نیچه تلاشی است برای برون رفت از یک تناقض؛ تناقضی در رابطه‌ی میان آدمی و جهان. جهانی که از سویی خانه‌ی آدمی است، اما از سوی دیگر برای او غریب است زیرا جهانی است گذرا. فلسفه‌ی نیچه ما را به یک آرامش ابدی در ورای جنب و جوش و آشوب هستی رهنمون می‌شود. او ما را به نوعی زهدورزی هدایت می‌کند، اما نه از نوع زهدورزی مسیحی که بنایش صرف‌نظر کردن از زندگیست، بلکه زهدورزی‌ای که مبنایش کمال بهره‌جویی از زندگیست.

نیچه خود را طبیب یک فرهنگ بیمار قلمداد می‌کند، یعنی فرهنگی که از حقیقت زندگی دور شده است. از نظر او آدمی تنها زمانی که با رخدادها و اتفاقات زندگی عجین شود و خود را به درون آنها بیندازد قادر خواهد شد عمق واقعیت جهان را دریابد. آدمی در وهله‌ی اول هنرمندی است که جهان را به مثابه یک اثر هنری آفریده است. نیچه جهان را در عمق خود در وهله‌ی اول نه به وسیله‌ی زبان و فکر بلکه از طریق چشم و گوش و شهود کشف می‌کند. برهمین مبنا او برای هنر (به ویژه موسیقی) ارزش بسیار والایی قائل است.

نوشته‌های نیچه یک قاعده‌ی معین ندارند. آنچه نیچه را از بسیاری فلاسفه‌ی دیگر متمایز می‌کند حرکت اصیل او به سوی ناشناخته‌هاست بدون آنکه پارادایم یا سیستم فکری ایجاد کند. جیورجیو کولی درباره‌ی نیچه می‌نویسد: «نیچه ادراک ما را درباره‌ی زندگی ارتقا داد، او موفق به این کار شد، چون که با انسان‌ها و اشیایی که دور و بر او بودند فاصله‌ی خود را حفظ کرده بود، صدای او از هر صدای دیگر دوران ما فراتر می‌رود، روشنی تفکر او اندیشه‌های دیگر را در سایه قرار می‌دهد. تنها کسی که خود را از زنجیر رها کرده و در میدان شناخت و زندگی هیچ اقتداری را به رسمیت نمی‌شناخت، نیچه بود» (کولی،۱۹۸۰، ص. ۲۱۲).

تولد تراژدی، درباره‌ی حقیقت و دروغ

«من سرنوشت خود را می‌شناسم. روزی نام و خاطره‌ام با رخدادی عظیم عجین خواهد شد؛ با بحرانی که بر زمین بی‌سابقه خواهد بود؛ با یک تصادم وجدانی عمیق. نام و خاطره‌ی من انتخابی را به یاد خواهد آورد، علیه هرآنچه تا آن روز مردم اعتقاد داشتند، انتظار داشتند و مقدس می‌پنداشتند» (نیچه،۱۹۸۰، جلد ۵، ص. ۲۷۳).

فلسفه‌ی نیچه یک تردید ریشه‌ای نسبت به هرآن چیزیست که فلسفه و اخلاق و علوم دوره‌ی او حقیقت می‌پنداشتند. او می‌خواهد همه‌ی جلوه‌های هستی را در فقدان حقیقت و صداقتشان نمایان کند. نخستین اثر او تولد تراژدی در میان آثار او موقعیت ویژه‌ای دارد. چرا که این اثر، تولد فلسفه‌ی نیچه است. او در این اثر، دو تن از خدایان یونان باستان را توصیف می‌کند؛ آپولو[1] و دیونیزوس[2]. اگر آپولو خدای تقدس است، دیونیزوس خدای مستی زندگی، خدای تشنگی و خدای مرگ است.

نیچه بر مبنای آنچه که سمت‌گیری آپولویی و سمت‌گیری دیونوسی می‌نامد توصیف خود را از صعود و سقوط تراژدی یونانی و به طور کلی از تاریخ یونان باستان ارائه می‌دهد. در این توصیف نگاه یونانی‌ها به زندگی نگاهی عمدتاً تراژیک

1. Apollo
2. Dionysos

است. زندگی از نگاه آنان از آن رو تراژیک است، که تنها بر اثر ویران کردن و نابود کردن قادر است ادامه یابد.

او در *تولد تراژدی* تعبیری از جهان دارد که تکیه‌گاهش هنر است. او می‌نویسد که هنر جوهره‌ی تراژیک ناپیدای جهان را آشکار می‌کند (**همان**، جلد ۱، ص. ۱۰۸). فلسفه‌ی هنری نیچه، از جریان ابدی شدن و رفتن، دو چهره‌ی بنیادی می‌آفریند: چهره‌ی آپولو به عنوان ستایش درخشان ابدیت زندگی و چهره‌ی دیونیزوس به عنوان عمقی که همه‌ی جنبه‌های زندگی را به کام خود فرو برده و نابود می‌کند. جهانِ روزِ روشن، جهان آپولو است و جهانِ شب، زیر سیطره‌ی دیونیزوس است.

رابطه‌ی متقابل و تصادم این دو جهان تفکر نیچه را درباره‌ی هستی شکل می‌دهد. «حقیقت دیونوسی با وحشت و ویرانگری خود، و ظاهر[1] آپولویی با سایه روشن‌های پدیدارهایش در جهان هستی، به‌طور لاینفکی به هم تعلق دارند» (**همان**). بصیرت دیونوسی با جرقه‌های برق‌آسا، از رازهای نهفته در همه‌ی حوادث و رویدادهای هستی آگاه می‌شود؛ حوادث و رویدادهایی که نمود جنبش قدرت‌های افسانه‌ای زندگی‌اند.

همکاران زبان‌شناس نیچه از کتاب *تولد تراژدی* رنجیدند. یکی از آن‌ها – هرمان اوزنر[2] — می‌گوید «کسی که چنین چیزی نوشته، به لحاظ علمی مرده است» (ریز، ۱۹۹۰، ص. ۲۹۰). اما اثر نیچه یک کار زبان‌شناسانه نبود بلکه تولد نوعی فلسفه‌ی پست مدرن بود. به هر حال بر اثر این رسوایی در نیم ترم زمستانی سال ۷۳-۱۸۷۲ هیچ دانشجویی سر کلاس‌های او ظاهر نمی‌شود. در همان موقع نیچه به دوست خود، اروین روده[3] می‌نویسد: «به سختی یک درس درباره‌ی بیان یونانی‌ها و رومی‌ها ترتیب دادم که دو نفر در آن حضور یافتند: یک دانشجوی زبان و یک دانشجوی حقوق»[4] (نیچه، ۱۹۸۶، جلد ۴، ص. ۸۵).

در همان سال نیچه یک اثر کوچک‌تر نوشت با نام «درباره‌ی حقیقت و

1. Schein
2. Hermann Usener
3. Erwin Rohde

۴. نقل‌قول‌هایی که از نامه‌های نیچه در این فصل آمده‌اند از مجموعه هشت جلدی ***مجموعه نامه‌های نیچه*** نقل شده‌اند که توسط ج. کولی و م. مونتیناری در سال ۱۹۸۶ در مونیخ توسط انتشارات کتاب‌های جیبی آلمان (dtv) منتشر شده‌اند.

دروغ» که در زمان حیات نیچه منتشر نشد. در این اثر او برای نخستین بار مسئله‌ی اساسی همه‌ی آثار بعدی خود را طرح می‌کند: معنا و موقعیت معماگونه‌ی آدمی در کلیت طبیعت و جهان چیست؟ او می‌نویسد: «حقایق توهماتی بیش نیستند، اما ما فراموش کرده‌ایم که آنها توهم‌اند» (نیچه، ۱۹۸۰، جلد ۱، ص. ۸۷۱).

او تبارشناسی تفکری را نشان می‌دهد که در آن تفکر، دیگر نه مثل گذشته یک قامت مستقل، بلکه ساخته‌ی طبیعت گذرای آدمی است. خرد آدمی به مثابه ابزاری که به حفظ بقای او خدمت می‌کند او را نسبت به بی‌معنایی طبیعت و جهان گمراه می‌کند و فقط این گمراهی قادر است هستی آدمی را حفظ کند. هستی‌ای که مبنای حقیقی‌اش ویرانی و نابودی است. خرد آدمی به مثابه ابزار اراده‌ی او به حفظ خود، حقیقت زندگی را که شدن و نابودی دائمی است می‌پوشاند و به جای این حقیقت، یک جهان تخیلی را تولید می‌کند. جهانی که به علت نیاز انسانی جبراً مهندسی شده است.

«تا آنجایی که یک فرد می‌خواهد در برابر سایر افراد وجود خود را حفظ کند خرد خود را عموماً در جهت قلب واقعیت به کار می‌برد. اما از آنجایی که آدمی از روی اجبار و ملال می‌خواهد هستی اجتماعی داشته باشد به یک قرارداد صلح نیاز دارد و به این ترتیب اصول اخلاقی و قراردادهای اجتماعی را اختراع می‌کند» (همان، ص. ۸۷۷). اصول و قراردادهایی که به وسیله زبان و قواعد دستوری آن، توهم قضاوت‌های عقلانی را پدیده‌ای طبیعی جلوه می‌دهند. این که ساختار یک جمله بیانگر ساختار واقعیت است یکی از تلقینات زبان است. در اینجا اعتقاد به قدرت مفاهیم در زبان به بنیان شناخت مبدل می‌شود. بنیانی که در آن، تفکر تنها در درون ارجاعات مجرد زبانی تحقق می‌یابد.

حال اگر اعتقاد به زبان قدرتی باشد که شعور آدمی را تعیین می‌کند آنگاه این القائات زبان به مجموعه‌ی هستی آدمی منتقل می‌شود و هنگامی که آدمی، یعنی یک فاعل خیالی تحت انقیاد قالب‌های زبانی، دیگر قادر نیست خود را بازشناسد، آنگاه یک جنون اجتماعی بر آدمی استیلا می‌یابد.

ملاحظات نابهنگام

به قول جیورجیو کولی دوره‌ی میان سال‌های ۱۸۷۲ الی ۱۸۷۶ دوره‌ی «گذار و بلوغ» نیچه است (کولی، ۱۹۸۰، ص. ۲۱۵). ***ملاحظات نابهنگام*** اثری است که در تقابل با

تاریخ‌گرایی، با تقدیرگرایی تاریخی و با سیاسی شدن روزافزون نگاه آدمی به جهان نگاشته شده است.

انتقاد تند نیچه بیش از هرچیز متوجه ایده «دولت فرهنگی» آلمان است، یعنی دولتی که مضمونی کاملاً ایدئولوژیک دارد. مضمون ایدئولوژیکی که از نحوه‌ی هستی طبقه‌ی تحصیل‌کرده‌ی آلمانی برخاسته و از ایده‌های مدرنِ علم، هنر و مذهب فراروییده اَست. به قول نیچه این طبقه و این ایده‌ها بر روی درد و آزردگی آدمی پرده می‌پوشانند؛ درد و آزردگی‌ای که ریشه‌هایشان در واقعیتی نهفته است که از آدمی بیگانه شده. آنها این واقعیت بیگانه شده را وارونه جلوه می‌دهند، آن را سودمند می‌دانند و همه‌ی این بایدها و نبایدهای فرهنگ را که مانع احساس رهایی انسان است، مقدر و گریزناپذیر قلمداد می‌کنند.

زیر لوای ظاهر فریبنده‌ی پیشرفت، فقر و بی‌نوایی درونی «انسان مدرن» ادامه دارد. هرچقدر که بر «شخصیت آزاد» آدمی تأکید بیشتری می‌شود، به همان اندازه می‌توانیم اسارت واقعی او را ببینیم. جبر روابط موجود با جبر از خود بیگانگی آدمی عجین می‌شود.

این همان جنونی است که ناکامی را کامیابی می‌داند. انطباق جبری با فرهنگ بیگانه با انسان آنچنان به عمق وجدان آدمی رسوخ کرده که از خودبیگانگی حتی متحقق کردن خود جلوه می‌کند؛ متحقق کردنی که همانا تبدیل شدن به حلقه‌ای مفید برای جامعه است. انطباق با این فرهنگ، آنچنان مردمان را ساده‌لوح کرده که بی‌چون و چرا این جبر اجتماعی مصنوعی را همچون یک تقدیر طبیعی می‌پذیرند.

این فریب از آن رو موفق است، که ظاهر اجتماعی خود را همه‌ی واقعیت معرفی می‌کند، جنبه‌ی مطلق[1] کسب کرده و آنچه را که «**شهروند آزاد**» می‌نامند تماماً به یک پدیده‌ی ظاهری مبدل شده است. «زرق و برق فرهنگ»، توهم یک زندگی طبیعی را تداعی می‌کند و بوق و کرنای این فرهنگ، درد روابط تولید و باز تولید آدمی را می‌پوشاند. ایده‌های مدرنی که زندگی اجتماعی را تعیین می‌کنند آنچنان همه را همسان و همگون می‌کنند که وداع فرد آزاد را به پیش می‌رانند.

به این ترتیب نیچه با انتقاد از ایده‌های عصر خویش، خود را یک پیکارگر بی‌امان

1. Total

بر ضد ایدئولوژی دوران خود می‌داند. او حملات خود را به ویژه متوجه قشر نخبگان فرهنگی محافظه کار می‌کند که آنها را «هنرستیزان فرهنگی» می‌نامد. وی نماینده‌ی فکری این قشر را در فردی به نام ***فریدریش اشتراوس***[1] می‌بیند. اشتراوس در کتاب خود ***ایمان قدیم و ایمان جدید***، ایمان قدیم مسیحی را نفی می‌کند و ایمان جدید به عقل و پیشرفت علمی را می‌ستاید. اشتراوس به سیاق هگل، جهان را در تحلیل نهایی عقلایی و خوب می‌داند. نیچه با حمله به اشتراوس فلسفه‌ی هگل را نیز زیر سؤال می‌برد. فلسفه‌ای که از نظر نیچه مبتنی است بر پرستش روزمرگی و ادعای «عقلایی بودن هرچه در واقعیت است»؛ ادعایی که غیرعقلایی بودن روابط واقعاً موجود را توجیه می‌کند و به این ترتیب انسانی را بازتاب می‌دهد که دچار ضعف شده و کاملاً با محیط خود منطبق گشته است. بدترین جنبه‌ی این «ایمان جدید» از نظر نیچه در امید تخدیرکننده‌ی آن نهفته است که با «ایمان قدیم» در یک نکته اشتراک دارد: در اینکه «همه چیز مبنی بر والاترین عقل» است. تفکر نیچه نفی هرگونه ایمان به یک عقل والاتر است، حال می‌خواهد «ایمان قدیم» باشد یا «ایمان جدید».

در بخش دوم ***ملاحظات نابهنگام*** نیچه تحت عنوان «درباره‌ی فواید و مضرات تاریخ برای زندگی»، به انتقاد از گرایش شدید جهان مدرن به دانش تاریخی می‌پردازد. او می‌نویسد که مضرات تاریخ بسی بیش از فواید آن است. از نظر نیچه بی‌واسطه‌گی زندگی عمیقاً با دانش تاریخی در تضاد است. بی‌واسطه‌گی زندگی بر فراموشی استوار است در حالی که دانش تاریخی بر کابوس حافظه متکی است.

نیچه تعبیر تقدیرگرایانه‌ی تاریخ را رد می‌کند، یعنی آن‌طور که هگل تاریخ را تعبیر می‌کرد. هگل فرآیند تاریخی را محصول یک عقل والاتر می‌دانست. انتقاد نیچه به تاریخ‌گرایی به ویژه متوجه تبعات ایدئولوژیک آن است زیرا که این رویکرد انطباق انسان با واقعیت را می‌پوشاند. از نظر نیچه داعیه‌ی ***هگل*** مبتنی بر جبر تاریخ، تقدیرگرا بوده و به طور کلی هرگونه جبرگرایی تاریخی به معنای توجیه توافق با وضع موجود است. «و اگر کسی یاد گرفته باشد در برابر «قدرت تاریخ» کمر خم کند، آن کس به طور مکانیکی در برابر هرگونه قدرت کمر خم می‌کند. حال می‌خواهد این قدرت یک حکومت باشد، یا افکار عمومی، یا یک اکثریت.

---

1. Friedrich Strauss

این شخص خود را درست به جایی حرکت می‌دهد که یک قدرت او را به آن سو می‌کشد» (نیچه، ۱۹۸۰، جلد ۱، ص. ۳۰۹).

به نظر نیچه همه‌ی تلاش‌هایی که می‌خواهند به فرآیند تاریخی یک معنا تحمیل کنند به خطا می‌روند زیرا تاریخ تنها از پی هم آمدن رویدادهاست. رویدادهایی که بدون یک ضرورت تاریخی رخ داده اند. فرآیند تاریخ از نظر نیچه نه قانونمندست و نه هدفمند. بنابراین، ایده‌ی پیشرفت مداوم به مثابه منطق عینی تاریخ، ایده‌ای باطل است. به این ترتیب ایده‌ی پیشرفت قرن ۱۹ از نظر نیچه حقیقت نیست بلکه ایدئولوژیست. «تنها از درون بالاترین قدرت «اکنون» قادرید گذشته را تعبیر کنید. تنها از طریق تمرکز بر گرانبهاترین ویژگی‌های خود می‌توانید بفهمید چه چیزی از گذشته ارزش دانستن و نگهداری را دارد» (همان، ص. ۲۹۳).

بخش سوم ***ملاحظات نابهنگام*** به شوپنهاور اختصاص دارد و تحت عنوان «شوپنهاور به مثابه معلم» نگاشته شده است. سیمایی که اینجا نیچه از شوپنهاور می‌کشد در واقع خطوطی از سیمای خود نیچه است: شوپنهاور آن کسی است که منفرد است، تنهاست و به جهان خود به دیده‌ی تحقیر می‌نگرد. او از فضیلت صداقتی جسورانه برخوردار بوده، از شناخت غم‌انگیز دستگاه جهانی و جهنمی نمی‌گریزد و پوچی کیهانی آدمی را با شادی آسوده‌ای پذیرا است. نیچه در این بدبینی متافیزیکی نقطه‌ی تقابلی با خوشبینی ایده آلیستی ***هگل*** می‌بیند.

انسانی، خیلی انسانی

در سال ۱۸۷۸ در اندیشه نیچه گسستی رخ داد، گسستی که در آن دیگر اندیشه‌ی او بر محور اسطوره‌های یونانی نمی‌چرخد. دیگر نه هنر تراژیک و حقیقتی که در موسیقی بیان می‌شود، بلکه شک و تردید و به قول نیچه: «مکتب تردید» مورد توجه اوست. مکتب تردیدی که اعتماد تا آن هنگام بی‌چون و چرا را به اشیاء و پدیده‌ها زیر سؤال می‌برد. اینک شکل ادبی نوشته‌های او نیز تغییر می‌کند؛ به جای نحوه‌ی نوشتاری که در مراکز علمی متداول است، نحوه‌ی بیان نکته به نکته می‌نشیند، یعنی یک بیان ادبی موجز. بیانی که نیچه می‌کوشد از طریق آن اندیشه‌ی جستجوگر خود را در درک ساختار متناقض واقعیت بیان کند.

نیچه در آثاری که در این دوره خلق می‌کند توصیف همه جانبه‌ای از زندگی ارائه می‌دهد. توصیفی که انسان - انسان منزوی و درعین‌حال انسان اجتماعی - را شامل شده و نیز مذهب، هنر، علم و آگاهی اخلاقی را دربر می‌گیرد. این توصیفات حاوی یک نگاه روان شناختی عمیق به انگیزه‌ها و محرک‌های زندگی است. نقطه‌ی ثقل این اندیشه‌ها و محرک‌ها دو قطب *اِروس*[1] و *تاناتوس*[2]، یعنی زندگی و مرگ است. همچنین تفاوت میان ماهیت و پدیده نیز در توصیف او نقش مهمی بازی می‌کنند. نیچه اینجا یک نگاه تبارشناسانه را تجربه می‌کند که به او امکان می‌دهد هویت پدیده‌ها را در تحول تاریخی بنگرد. او در حین این کار، موجودیت اولین و آخرین حقایق را به طور ریشه‌ای زیر سؤال می‌برد. «آیا نمی‌توان همه‌ی ارزش‌ها را وارونه کرد؟ شاید خوب، بد باشد؟ و همه چیز در بنیانی‌ترین وجه خود نادرست؟» (همان، جلد ۲، ص. ۲۳).

کتاب *انسانی، خیلی انسانی* در سال ۱۷۷۸ انتشار می‌یابد. دو اثری که در واقع دنباله‌ی این کتاب‌اند «گفته‌ها و نظرهای گوناگون» و *رهرو و سایه او* در سال‌های ۱۷۷۹ و ۱۸۸۰ انتشار پیدا می‌کنند. این آثار به مثابه «سند یک بحران»، تحول فلسفه‌ی نیچه را در جهت تخریب ارزش‌ها و حقایق مقبول دوره‌ی او نشان می‌دهند. در مرکز رویکرد شکاکانه‌ی او «انتقاد از مدرنیت» قرار دارد. روان‌شناسی افشاگرانه‌ی نیچه به دنبال از میان برداشتن توهمات آدمی و برداشتن نقاب‌هایی است که انسان‌ها برای فریب خود ایجاد کرده‌اند. این آثار به درجات مختلف، رهایی خالق آن‌ها را از اعتقادات سنتی و سنت علمی- هنری آن دوره آشکار می‌کنند.

نیچه در اثر *انسانی، خیلی انسانی* بجای اصول جامد فلسفه‌ی طبیعی سنتی فلسفه‌ای پویا می‌آفریند که در آن پدیده‌های طبیعی دیگر ساخته‌ی دیالکتیک تاریخ نبوده بلکه به وسیله‌ی تجربه و به شکلی پدیدارشناسانه قابل تفسیر و فهم‌اند. او در بخشی از این اثر تحت عنوان «سرمست از بوی گل ها» می‌نویسد: «خطا آدمی را چنان عمیق، لطیف و خلاق کرده است که چنان گل‌هایی نظیر مذاهب و هنرها را پدید آورده. شناخت صرف قادر به این کار نمی‌بود. اگر کسی ماهیت این جهان

1. Eros
2. Thanatos

را برایمان برملا می‌کرد همه‌ی ما را به نامطبوع‌ترین شکل ممکن مأیوس می‌کرد. آنچه که این چنین پرمعنا، عمیق، والا و حامل خوشبختی است نه جهان به مثابه یک شیء در خود، بلکه جهان به مثابه تصور ماست» (**همان**، ص. ۵۰).

نیچه با نفی همه‌ی مفاهیم اصلی منطق و نظریه‌ی شناخت دوره‌ی خود، «جهان» خطا و توهم و جهان ظواهر هنری را پدید می‌آورد. اصل آپولویی کتاب ***تولد تراژدی*** به نظریه‌ی شناخت زیباشناسانه‌ای مبدل می‌شود که در آن ظواهر فریبنده‌ی اشیاء و پدیده‌ها، غنی‌تر از واقعیت آنها هستند. اگر در ***تولد تراژدی*** این اسطوره بود که در تعبیر نیچه معیار هستی را تشکیل می‌داد، اکنون اندیشه‌ی «یک روح آزاد»، از میان نوسانات پدیدارها، مجموعه‌های معینی را اخذ کرده، به تبیین هستی می‌پردازد. این مجموعه‌ها و نکاتی که از متن زندگی استخراج شده اند، طی فرآیندی که هیچ‌گاه به اتمام نمی‌رسد، موقتاً به صورت تعابیر مشخصی نظام می‌یابند. بنابراین پدیدارشناسی نیچه نه به معنای ثبت مفهومی مضامین فکری و تجربی بلکه به معنای یک نسبی‌گرایی پویا است.

او در بخش دوم ***انسانی، خیلی انسانی*** تحت عنوان «تاریخ احساس اخلاقی» به انتقاد از ادعای استقلال اخلاق می‌پردازد؛ حال می‌خواهد استقلال اخلاق به معنای ***«ایده‌ای مبتنی بر خوبی»*** ***(افلاطون)*** باشد یا به معنای ***«ایده‌ی مطلق»*** ***(کانت)***. بجای اینها نیچه تبار و تاریخ پدیده‌های اخلاقی را دنبال می‌کند. «مفاهیم خوب و بد تاریخی دوگانه دارند. در اندیشه‌ی طبقات حاکمه، خوب کسی است که قدرت جبران کردن و تلافی کردن را دارد، یعنی قدرت آن را که خوب را با خوب پاسخ دهد و بد را با بد تلافی کند. در اینجا خوب کسی است که هم قدردان است و هم انتقام‌جو، و آن کس که بی‌قدرت است و قادر به تلافی کردن نیست بد محسوب می‌شود. در مقابل در اندیشه‌ی استثمارشدگان و بی‌قدرتان دشمن کسی است که بی‌ملاحظه، استثمارگر، بی‌رحم و حقه‌باز باشد، حال می‌خواهد این آدم از طبقات بالا یا پایین باشد. اخلاقیات کنونی ما بر بستر طبقات حاکمه رشد کرده اند» (**همان**، ص. ۶۷).

در اینجا نیچه نظریه‌ی خود را، که بعدها در اثر ***تبارشناسی اخلاق*** بسط می‌دهد، برای نخستین‌بار بیان می‌کند. نظریه‌ای که تضاد میان خوب و بد را دیگر نه درون خود اخلاق بلکه در جامعه‌شناسی اخلاق می‌جوید. برنامه‌ی بلندپروازانه او

برای روشن کردن سرچشمه‌های فرهنگ بشری او را به منتقد سرسخت مفاهیم پایه‌ای نظریه‌های اخلاقی بدل می‌کند، یعنی مفاهیمی نظیر فضیلت، آزادیِ اراده، و شخصیت اخلاقی. نیچه می‌خواهد در برابر مفاهیم اخلاقی که در سنت فلسفی زمان او صرفاً جنبه‌ی مثبت دارند، طرح‌های روان‌شناسی اخلاقی و جامعه‌شناسی اخلاقی را، مستقل از معیار ارزشی آن ها، قرار دهد: مفاهیمی نظیر تقصیر، احساس شرم، قدردانی، انتقام.

به گفته‌ی نیچه در حالی که میان افراد نابرابر تنها قانون خشن مبتنی بر برتریِ آن کس که قوی‌تر است حاکم است، در میان آدم‌های برابر تعادلی قابل‌قبول برای طرفین وجود دارد. به این ترتیب عدالت پدیده‌ای انتزاعی نبوده که در ورای انسان‌ها قرار داشته باشد، بلکه محصول توازن قوا است. به قول نیچه انسان فرهنگی(انسان متمدن) سرچشمه‌ی تصورات اخلاقی را به فراموشی سپرده است. به نظر این انسان گویا یک قانون اخلاقی وجود دارد که مستقل از تجربه‌ی او بوده و به خودی خود مقبولیت دارد. اما در واقع در پس ظاهر فریبنده‌ی چنین قانون اخلاقی‌ای، تناسب قوای قدرت‌های درونی و بیرونی در زندگی انسان‌ها حاکم است. نیچه تحت عنوان «در معصومیت اعمال بد» می‌نویسد: همه‌ی اعمال «بد» از غریزه‌ی حفظ خود نشأت می‌گیرند. و یا دقیق‌تر: با هدف لذت بردن و ممانعت از ناخوشی فرد انجام می‌پذیرند. در همین جا انگیزه‌ی نیچه آشکار می‌شود: او حفظ و افزایش زندگی را معیاری برای قضاوت پدیده‌های اخلاقی می‌بیند (**همان**، ص. ۹۵).

در قسمت سوم کتاب تحت عنوان «زندگی مذهبی»، نحوه‌ی نگرش او به پیدایش مذهب یک نگرش روان‌شناسانه‌ی دینی و جامعه‌شناسانه‌ی دینی است. نگاه نیچه به ویژه متوجه پروتستانتیسم است. از نظر او حاصل پرهیزکاری پروتستانی انکار خود و از هم پاشی شخصیت فردی آدمی است.

نیچه در قسمت چهارم کتاب خود تحت عنوان «روح هنرمند و نویسنده»، وضعیت فرهنگ مدرن را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که این فرهنگ از سویی هرچه دقیق‌تر نوع زندگی و نقش‌های زندگی انسان‌ها را معین می‌کند اما از سوی دیگر شرایط بغرنج زندگی مانع آن می‌شود که ایجاد تیپ‌ها و مدل‌های زندگی شفافیت پیدا کند. مثلاً در جهان مدرن نقش زندگی مذهبی و نقش زندگی هنری هرچه بیشتر از یکدیگر متمایز می‌شوند. در این جهان، هنر هرچه بیشتر از پیوندهای

خود با مقدسات فاصله می‌گیرد و نقش هنر از نقش علم عقب می‌ماند. هنر از این پس نقشی باز بازی می‌کند، یعنی می‌تواند در خدمت شکوفا کردن زندگی باشد، اما همچنین قادر است غریزه‌ی سالم زندگی را تضعیف کند؛ هنر قادر است در خدمت ارج‌گذاری بر اصل و نصب و افتخار به اجداد قرار گیرد، اما همچنین می‌تواند از خدمت به قدرت‌های جمعی برحذر بماند.

او تحت عنوانَ «فرهنگ بالاتر و فرهنگ پایین‌تر» هنر والا را از هنر پست تمیز می‌دهد اما در بدو امر درباره‌ی این تمایز قضاوت ارزشی نمی‌کند: تحول فرهنگی، ارزش‌هایی پدید می‌آورد و ارزش‌های دیگری را از بین می‌برد اما این تحول به خودی خود به لحاظ ارزشی خنثی است. اما وقتی نیچه درباره‌ی نسل آینده صحبت می‌کند پیش‌بینی ایجاد یک فرهنگ والاتر را می‌کند که در آن تخیل اسطوره‌ای و بیان ادبی به همان اندازه اهمیت می‌یابند که واقع‌گرایی یک محقق. نشان فرهنگ والاتر در وجود «مغزی با دو شعبه است»، یعنی مغزی که هم قادر است علم را دریابد و هم غیرعلم را: «آن‌ها در کنار یکدیگرند، بدون سردرگمی، و قابل تمایز. وجود آن دو را سلامت ما ایجاب می‌کند. در یک قسمت سرچشمه‌ی قدرت ما نهفته است، در قسمت دیگر تعادل ایجاد می‌شود. با توهمات، یک جانبگی‌ها، شور و شوق‌ها باید تنور داغ شود و با نیمه‌ی علم معرفت‌جو باید از عواقب وخیم و خطرناک یک آتش‌سوزی جلوگیری شود. اگر به این نیاز فرهنگ والاتر پاسخ داده نشود، آنگاه می‌توان قریب به یقین فرآیند تحول آدمی را پیش‌گویی کرد: علاقه‌ی او به حقیقت از بین خواهد رفت چراکه دیگر لذتی برایش نخواهد ماند» (همان، ص. ۲۰۹).

او چند صفحه بعد می‌نویسد: «آدمی باید به مذهب و هنر مثل مادر و دایه عشق بورزد. در غیر این صورت به بصیرت نخواهد رسید. اما باید از آن‌ها فراتر رود. اگر در چهارچوب آن‌ها باقی بمانی، قادر به درکشان نخواهی بود. در حالی که تو می‌خواهی با همه‌ی قوا به پیش بروی، در همان حالی که گره آینده در حال باز شدن است، زندگی تو ارزش یک ابزار و وسیله شناخت را خواهد یافت. این در دست توست که به آن برسی، که همه‌ی تجارب تو: تلاش‌ها، کج‌راهه‌ها، اشتباهات، توهمات، شیفتگی‌ها، عشق تو و امید تو بدون کم و کاست با هدف تو عجین شوند. [...] هنگامی که کهولت فرا می‌رسد، بیش از پیش می‌فهمی چگونه صدای طبیعت

را دریابی، طبیعتی که همه‌ی جهان را به وسیله‌ی لذت راهبری می‌کند. همان زندگی که رأس خود را در کهولت دارد، رأس خود را در بصیرت نیز دارد: در جلای ملایم خورشید یک شادی معنوی پایدار. هر دو را، کهولت و بصیرت را در یکی از صخره‌های بلندای کوه ملاقات خواهی کرد. طبیعت چنین خواسته است. آنگاه هنگام آن خواهد رسید [...]، و جایی برای خشمگین بودن نیست. به سوی نور ـ واپسین جنبش تو ـ فریاد شادی یافتن! ـ آخرین ندای تو» (**همان**، ص. ۲۳۶).

بخش ششم و هفتم اثر او تحت عنوان «آدمی در ارتباط» و «زن و کودک»، هنر روان‌شناسانه‌ی نیچه را در آشکار کردن انگیزه‌های پنهان زندگی اجتماعی انسان‌ها نشان می‌دهند. بخش هشتم تحت عنوان «نگاهی به دولت» به انتقاد نیچه از دموکراسی مدرن و سوسیالیسم اختصاص دارد، که در آن نیچه سوسیالیسم را برادر جوان‌تر استبداد می‌نامد. او در اینجا با ژرف‌بینی، ایجاد یک سوسیالیسم دولتی را – که در قرن بیستم تحقق یافت ـــ پیش‌بینی می‌کند. به علاوه نیچه شدیداً به ناسیونالیسم و یهودی ستیزی می‌تازد. در بخش نهم تحت عنوان «انسان با خود تنها» شرایط زندگی اجتماعی انسان‌ها بازتاب می‌یابد: خودپسندی همه‌ی کارهای انسانی؛ بلاهت شهرت؛ سوءتفاهمات مسخره. این مشاهدات نیز بر دفاع از روح آزاد آدمی متمرکز می‌شوند و در پایان سیمای رهرو قرار دارد. رهرویی که نیچه در او روح آزاد را متجلی می‌بیند.

قسمت‌های پایانی *اثر انسانی، خیلی انسانی* ادامه‌ی راهی را نمایان می‌کند که نیچه «به سوی خود» بر می‌دارد. او در مقدمه‌ای که بعدها بر این اثر می‌نویسد، می‌گوید: «اکنون منزوی و با سوءظن بسیار نسبت به خود و بدون آنکه از تلخکامی مبرا باشم، علیه خود و علیه همه چیز که برایم دردناک و سخت بود جبهه گرفتم تا دوباره راه بدبینی شجاعانه را پیدا کنم، راهی که اکنون درمی یابم، راهی به سوی خود و به سوی رسالت من بود» (**همان**، ص. ۳۷۳). رسالت غلبه بر بیماری زندگی و کسب سلامتی نوین.

نیچه متممی بر اثر *انسانی، خیلی انسانی* تحت عنوان *رهرو و سایه‌ی او* می‌نویسد. در اینجا رابطه‌ی محرمانه میان فلسفه‌ی صبح و ظهر او آشکار می‌شود که در آن رابطه‌ی روشنایی و سایه، ارتفاع و عمق، آری و خیر، در یک قالب بزرگ‌تر در هم ادغام می‌شوند. به هنگام ظهر، زمانی که خورشید در اوج است، خوشبختی

غریبی به رهرو هجوم می‌آورد: تجربه‌ی ابدیت در قالب یک واقعه‌ی عرفانی! «برگِرد رهرو سکوت برقرار می‌شود، صداها دورتر و دورتر می‌روند، خورشید عمودی بر او می‌تابد. او چیزی نمی‌خواهد، نگران چیزی نیست، قلبش ایستاده است. تنها چشمانش می‌بینند، این مرگیست با چشمان بیدار. اینجا آدمی خیلی چیزها را می‌بیند که هرگز ندیده بود و تا جایی که می‌بیند همه چیز با هاله‌ی نوری عجین شده. رهرو خوشبخت است، اما این خوشبختی سنگین است؛ سنگین» (**همان**، ص. ۶۹۰).

ملاحظاتی درباره‌ی پیشداوری‌های اخلاقی

نیچه در اثر ***ملاحظاتی درباره‌ی پیش‌داوری‌های اخلاقی*** فلسفه‌ی آینده را پی می‌ریزد. در هنگام نگارش این کتاب فلسفه‌ی نیچه دیگر هیچ منبعی نداشت جز خود او. فلسفه‌ی او به یک فرآیند ادامه دار نفی بدل شده بود. یک پژوهش انتقادی درباره‌ی پایه‌های فرهنگ، لاجرم باید مشروعیت اعتقاد به اخلاق را زیر سؤال ببرد. او بعدها می‌نویسد: «من شروع به از بین بردن اعتماد ما به اخلاق کرده بودم. [...] در شرایطی که نظام‌های اخلاقی دیگر قادر به مشروعیت بخشیدن به خود نیستند، اخلاق خود به خود زوال می‌یابد» (**همان**، جلد ۳، ص. ۱۲).

یکی از نکات جالب در این اثر، افکار نیچه در خصوص رابطه‌ی میان شناخت و عمل است. در سنت فلسفی باستان و نیز سنت مسیحی همواره تفکر بر عمل مقدم بوده است. در این سنت‌ها هرگونه عمل در وهله‌ی اول عملی مبتنی بر خِرد بوده است. نیچه در تضاد با این نظریه و قبل از آنکه چند دهه بعد نظریه‌های مربوط به ناخودآگاه پدید آیند، می‌گوید که این رابطه کاملاً برعکس است. اعمال ما در وهله‌ی اول بدور از کنترل خِرد، از عمیق‌ترین کنش‌های درونی ما برخاسته اند. او به این ترتیب یکی از موضوعات مهم ادبیات جهانی کنونی را در همان زمان بیان می‌کند: یعنی عدم تطابق میان آگاهی و عمل.

به این ترتیب برای نیچه اولین خطای پایه‌ای اخلاق این ادعاست که آیا اصلاً چیزی به عنوان «عمل اخلاقی» ممکن است. زیرا یک عمل اخلاقی زمانی ممکن می‌شود که فاعل (عمل‌کننده)، یعنی آدمی، بر آنچه انجام می‌دهد آگاه باشد، یعنی بداند چرا دست به عملی می‌زند. اما در واقع چنین نیست؛ دنیای درونی آدمی

دنیایی ناشناخته است. «اعمال آدمی هرگز آنچه که به نظر ما می‌رسند نیستند. ما به سختی دریافتیم که اشیاء چنان نیستند که به نظرمان می‌رسند، حال باید دریابیم که دنیای درونی آدمی نیز چنین است!» (**همان**، جلد ۳، ص. ۱۰۹). «اگر در اعمال یک انسان انگیزه‌هایی دخیل باشند که خارج از کنترل خِرد آگاه او قرار داشته باشند، آنگاه همه‌ی اعمال ما کم و بیش تفسیر خیالی یک متن ناخودآگاه‌اند» (**همان**، ص. ۱۱۳).

نیچه در اینجا پیشقراول اندیشه‌هایی می‌شود که بعدها ***زیگموند فروید*** بسط می‌دهد. به این ترتیب نیچه امکان شناخت طبیعت اخلاقی اعمال آدمی را نفی کرده و نظریه‌ی اراده‌ی آزاد آدمی را رد می‌کند. در حالی که فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، از کانت گرفته تا هگل، تضاد میان جبر و اختیار، ضرورت و آزادی را به نقطه‌ی مرکزی فلسفه‌ی خود تبدیل کرده بود، اکنون نظریه‌ی اخلاق نیچه این «دوگرایی» را زیر سؤال می‌برد. در حالی که تقریباً در همه‌ی سنت‌های فلسفی اروپا بر اثر تأثیرشان از مسیحیت، آدمی درون مرکز مسلمات و یقینیات متافیزیکی و اخلاقی بود، در نزد نیچه آدمی دیگر حامل معیارهای اخلاقی نیست. در برابر هستی مسیحی، که نیچه آن را یک هستی بیمار تلقی می‌کند، چهره‌ی عاقله مرد باستانی می‌نشیند. در برابر شور احساسات مسیحی، خوشبختی کم شور و احساس‌تر کاشف قرار می‌گیرد. نیچه که نسبت به ایده‌ی رهایی نفس بودیست‌ها نیز نظر مثبتی دارد، در برابر شکست مسیحیت در راه رستگاری انسان‌ها، یک درمانگر روحی نوینی پدید می‌آورد. این درمانگر البته به جای رهایی مطلق آدمی از درد و رنج، باید به کاهش نسبی درد آدمی رضایت دهد. با وجود این نیچه از چهره‌ی کاتولیسیسم در برابر جامعه‌ی بی‌روح زمان خود و نمودهای توده‌وار و سطحی این جامعه تقدیر می‌کند. نیچه از جهان کهنه برای آن تقدیر می‌کند که انسان‌های در خود آسوده‌ای را پدید آورده بود درحالی که اندیشه‌های معاصر آدمی را آشفته و از خودبیگانه کرده است.

او تحت عنوان «*دون‌ژوان‌شناخت*» می‌نویسد: «دون‌ژوان‌شناخت تا به‌حال توسط هیچ فیلسوف و شاعری کشف نشده است. او فاقد علاقه به چیزهایی است که کشف می‌کند، اما از شکار شناخت لذت می‌برد؛ شناختی که به بالاترین و دورترین ستاره‌ها می‌رسد، تا آنکه دیگر چیزی برای شکار او باقی نمی‌ماند.

آنگاه دلسرد شده و مثل می‌خواره‌ای که سرآخر می‌خوارگی را ترک کرده و تنها آب می‌خورد، او نیز هوس جهنم را می‌کند. این آخرین شناختی‌ست که او را به وسوسه می‌اندازد. و شاید جهنم نیز او را دلسرد کند، همان‌طور که هرآنچه شناخته، او را دلسرد کرده است. و آنگاه او باید تا ابد بایستد؛ در یأس خود زندانی؛ بسان مهمانی که منتظر شام شناخت خود است که هرگز به او نمی‌رسد، زیرا که جهان چیزَها، دیگر لقمه‌ای ندارد تا به داد اشتهای او برسد» (**همان**، ص. ۲۳۲).

در حالی که نزد افلاطون نیز تلاش در راه شناخت سرآخر ارضا نمی‌شود اما او کاشف عاشق، یعنی سقراط را همواره به سوی افق‌های نوین شناخت می‌برد تا آنکه در پایان به ایده‌ی زیبایی برسد و در انجیل، در آیین قربانی، یعنی در شام مقدس، جدایی میان خدا و انسان با ایجاد یک پیمان جدید شفا می‌یابد. نیچه از این سنت‌ها فاصله می‌گیرد و می‌گوید که آرزوی رهایی یا رستگاری به وسیله‌ی شناخت، یک وعده‌ی نافرجام بوده است و در آینده نیز نافرجام خواهد ماند.

حکمت شاد

کتاب ***حکمت شاد*** تداوم آثار قبلی نیچه بوده و از آنها عمیق‌تر است. به گفته‌ی ج. کولی این اثر موفق‌ترین اثر نیچه در بیان فلسفی اوست (کولی، ۱۹۸۰، ص. ۳۴). شامل همه‌ی مضامین اصلی فکری و مفاهیمی است که از این پس نوشته‌های او را همراهی خواهند کرد. اگر نیچه در ***تولد تراژدی*** ریشه‌ی دیونوسی زندگی را جشن گرفت و پس زمینه‌ی تراژیک هستی انسانی را بیان کرد در ***حکمت شاد*** تقدم کمدی را کشف می‌کند. در این اثر آهنگ تراژیک زندگی توسط یک آهنگ کمیک احاطه می‌شود. آهنگی که همه‌ی اصول و نظام‌های اخلاقی و مذهبی را زیر سؤال می‌برد. کمدی‌ای که در بطن زندگی آدمی وجود دارد، هرگونه داعیه‌ی حقیقت مطلق را در همه‌ی اشکال رسوا می‌کند. با این حال آدمی قادر نیست بدون اعتماد به زندگی، زندگی کند. بنابراین از نظر نیچه هستی انسانی همواره بر یک توهم استوار بوده است. زندگی خواب و رویاست و ما انسان‌ها خیمه شب‌بازان این خواب و رویاییم (نیچه، ۱۹۸۰، جلد ۳، ص. ۳۷۲).

در *حکمت شاد* چهره‌ی اپیکور[1] به مرکز توجه نیچه بدل می‌شود. اپیکور برای نیچه: «خوشبختی چشمانی را تجسم می‌بخشد که در برابر دریای هستی آرام شده است. چشمانی که اکنون از نگاه به سطح دریای زندگی و پوسته‌ی رنگارنگ و ظریف و عجیب آن خسته نمی‌شود» (**همان**، ص. ۴۱۱). اینجا یک تجدیدنظر مهم در فلسفه را مشاهده می‌کنیم: برخلاف جریان اصلی فلسفه‌ی یونانی که خود را هستی‌شناس می‌داند برای نیچه این ظاهر است که تقدم دارد.

بخش سوم کتاب، بخش مهمی است. این بخش در لوای مبارزه علیه «سایه»ی خدایی که مرده است قرار دارد. بنا به گفته‌ی نیچه ایمان مسیحی یک پدیده‌ی تاریخی است. به نظر او اگر گذشته به وسیله‌ی ایمان مسیحی معنا می‌یافت، ما امروز با دره‌ای عمیق از این گذشته جدا شده‌ایم. از میان رفتن ایمان مسیحی و اعتقاد به خدا تأثیرات بزرگی برای حال و آینده داشته و خواهد داشت. شاید سنت و اسطوره‌ی مسیحیت کماکان در اشکال ظاهری خود تداوم یابند اما آنچه که به آنها معنا می‌داده از رمق افتاده است. وضعیتی که بعد از «مرگ خدا» پدید آمده بسیار دو پهلوست. زیرا با مرگ او، اصول ضامن نظام هستی از میان رفته است و با از بین رفتن این اصول و ضامن، مجموعه‌ی نظام اخلاق و نیز مجموعه‌ی روابط سیاسی و اجتماعی در معرض از هم پاشی‌اند. از این پس همه‌ی فکر نیچه حول این سؤال می‌گردد که چگونه جهان مدرنی که با از دست دادن بالاترین مرکز ارزشی خود، یعنی خدا، به تیرگی گراییده است می‌تواند از این تیرگی نجات یابد.

در بخش چهارم *حکمت شاد*، نیچه اندیشه‌ی بازگشت ابدی آدمی را طرح می‌کند. «چه خواهد شد اگر روزی یا شبی شیطانی به خلوت تو نفوذ کند و به تو بگوید: این زندگانی را، همان‌طور که اکنون زندگی می‌کنی و زندگی کرده‌ای، باید یک بار دیگر و به دفعات بی‌شمار دیگر زندگی کنی؟ و هیچ چیز تازه‌ای در آن نخواهد بود، بلکه همان درد و لذت و همان فکر و افسوس! و همه‌ی آن چیزهای بزرگ و کوچک زندگی تو باید باز آیند و همه چیز به همان ترتیب و توالی! ساعت شنی ابدی هستی دائماً چرخانده می‌شود و تو با او خواهی چرخید. آیا تو با شیطانی که چنین سخن گوید خشم نمی‌گیری و به او دشنام نمی‌گویی؟» (**همان**، ص. ۵۷۰).

1. Epikur

پیش زمینه‌ی این نوشتار اندیشه‌ایست که نیچه در اوت ۱۸۸۱ در کنار دریاچه‌ی سیلواپلانا[1] به قول خودش به مثابه «یک لحظه‌ی فوق‌العاده» تجربه کرد. واقعه در کنار این دریاچه، که سه هزار متر برفراز دریاست، بسیار بالاتر از همه‌ی مسائل انسانی، رخ داد. نیچه در نامه‌ای به کوزلیتس[2] به تاریخ ۲۵ ژانویه ۱۸۸۲ درباره‌ی این حادثه می‌نویسد: «اندیشه‌ای در این اتفاق نهفته که صدها سال نیاز دارد تا بشکفد. من چگوَنه جسارت آن را پیدا کنم تا این اندیشه را بازگویم؟» (نیچه، ۱۹۸۶، جلد ۵، ص. ۱۵۹).

پیام شیطان یک پیام اسطوره‌ایست. «لحظه‌ی فوق‌العاده‌ای» که نیچه از آن سخن می‌گوید می‌تواند احساس عجز و درماندگی نسبت به زندگی و جهان را به تأیید بی‌قید و شرط زندگی و جهان بدل کند. به قول نیچه: «تو به خودت و به زندگی چگونه می‌نگری هنگامی که دیگر هیچ آرزویی نداری مگر همین واپسین تأیید ابدی» (نیچه، ۱۹۸۰، جلد ۳، ص. ۵۷۰). وجه اصلی این تأیید ابدی، یکی شدن بی‌پروای من با جهان در دایره‌ی هستی است، که در آن نه آغازیست و نه پایانی. سرچشمه‌ی روحی و پایه‌ی حقیقی این تجربه‌ی عرفانی، یک هستی است که در آن همه‌ی تضادها محو شده اند. این تجربه با جهان انسان مدرن کاملاً بیگانه است؛ اما در تاریخ ایده‌های مذهبی و روان‌شناسی مذهبی در بسیاری از جاها ذکر شده است. نیچه می‌گوید تا هنگامی که مرگ وجود دارد هستی قادر به آشتی با خود و با جهان نخواهد بود. «در مقابل، دورنمای یک کنون ابدی، دورنمای یک هستی است، که در آن هر زوالی پایان می‌یابد و هر جدایی خود را بازمی‌یابد» (**همان**، جلد ۴، ص. ۲۷۳).

در پایان این بخش زردشت، واعظ بازگشت ابدی ظاهر می‌شود. نیچه زردشت را حکیمی معرفی می‌کند که ده سال از انسان‌ها دوری کرده و در کوه‌ها به انزوا گذرانده و اکنون از کوه پایین آمده تا تعالیم خود را بیان کند (**همان**، جلد ۳، ص. ۵۷۴).

در بخش پنجم ***حکمت شاد*** نیچه درباره‌ی شرایط جدیدی که پس از «مرگ خداوند» برای اندیشه ایجاد شده تفحص می‌کند. «ما فلاسفه و «روان‌های آزاد» از

1. Silvaplana
2. Köselitz

خبر «مرگ خدای پیر»، به مانند یک طلوع نوین، خود را در معرض تابش نور حس می‌کنیم. قلوب ما از سپاس، شگفتی، شهود و انتظار لبریز شده است. افق دگرباره برایمان آزاد می‌نماید. کشتی‌های ما بار دیگر می‌توانند به دریا بزنند و به استقبال خطر بروند. دوباره هرگونه شجاعتِ جوینده‌ی معرفت مجاز شده است. دریا! دریای ما! دوباره باز شده است. شاید هرگز چنین دریای فراخی نبوده است» (**همان**).

چنین گفت زردشت

کتاب ***چنین گفت زردشت***، حمله به مجموعه‌ی فلسفه‌ی مغرب زمین است. حمله‌ای که در شدت خود تا آن زمان بی‌سابقه بوده است. در این کتاب تردید نیچه به اصول اخلاق، به عنوان اصولی که وجود آدمی را در جهان مشروعیت می‌بخشند، و تردید او به حقایق سنت مسیحیت به شکلی تمام و کمال بیان می‌شوند. بیان ادبی نیچه در این اثر بسیار شیوا و به تعبیری بیانی موسیقایی است. خود نیچه بعدها در کتاب ***اینک انسان*** می‌گوید: «شاید بتوان کل اثر زردشت را یک اثر موسیقایی قلمداد کرد» (**همان**، جلد ۶، ص. ۳۳۵). نیچه نام زردشت را بر این اثر گذاشت چراکه او در استحاله‌ای که در چهره‌ی پیامبر قدیمی ایرانی مشاهده می‌کرد زیرورو شدن تاریخ و دگرگونی ارزش‌ها و اخلاق را می‌دید. نیچه خود می‌گوید: «برای من زردشت به معنای صداقت غلبه بر اخلاق بوده و تبدیل مروج اخلاق به ضد خود - یعنی به خود - بوده است» (**همان**، ص. ۳۶۷). اما به قول هایدگر، زردشت فقط آن کسی نبوده که ارزش‌ها را زیر سؤال می‌برد بلکه او نخستین منادی اندیشه‌ی بازگشت ابدی هم بوده است (هایدگر، ۱۹۵۰، ص. ۴۱۷).

بخش اول مقدمه ***چنین گفت زردشت*** به مرگ خداوند اختصاص دارد. یعنی به شرایط فوق‌العاده‌ای که هنگامی پدید آمد که همه‌ی جواب‌هایِ الهی کنار رفته و همه‌ی تضمین‌های الهی محو گشته و همه‌ی معانی الهی زندگیِ مبتنی بر خوبی، عدالت و بصیرت زیر سؤال رفته بودند و به این ترتیب همه‌ی سنگینی از اشیاء و پدیده‌ها رخت بربسته بود. به گفته‌ی نیچه همه‌ی افق الهی، که آدمی دوهزار سال هستی خود را بر آن بنا کرده بود محو شده است. و درخشش همه‌ی خورشیدهای آن جهانی، زوال یافته و آن چنان کسوف تیره‌ای پدید آمده که تا بحال بر روی زمین

وجود نداشته است. از آنجایی که خدای مسیحیت دوهزار سال هدف و معنای زندگی آدمی و جهان بوده است، در نتیجه‌ی مرگ او آدمی و جهان، بدون هدف و معنا شده است. بنابراین مرگ خداوند نیازمند غلبه بر آن چیزیست که تاکنون آدمی قلمداد می‌شده و سمت‌گیری به سوی چیزی است که نیچه در بخش دوم مقدمه‌ی کتاب خود *ابرانسان* نام می‌نهد. اگر مرگ خداوند نخستین اصل در کتاب او باشد، اصل دوم نیچه چنین است: «من به شما ابرانسان را نشان می‌دهم. ابرانسانی که بر هر آنچه که تاکنون انسان قلمداد می‌شده، چیره شده است [...] من به آدمی معنای زندگی اش را نشان می‌دهم. معنایی که در ابر انسان تجلی‌یافته است» (نیچه، ۱۹۸۰، جلد ۱۰، ص. ۲۲۵).

مفهوم آبرانسان برای نیچه همان شکل هستی است که شب کسوف خدا را به خورشید بدل می‌کند. کارل لوویت[1] مفهوم آبرانسان را نزد نیچه مقدمه‌ی مفهوم بازگشت ابدی می‌داند. زیرا تنها انسانی که بر خود چیره گشته، قادر است بازگشت ابدی هرآنچه هست را بخواهد. لوویت می‌نویسد: آبرانسان نیچه فلسفه‌ای است برای غلبه بر نهیلیسم زیرا این مفهوم دلالت بر نوعی هستیِ انسانی دارد که در فراسوی «معنا» و «بی‌معنایی» قادر به زندگی است (لوویت، ۱۹۵۶، الف، ص. ۳۷). ابرانسان، با غلبه بر خدا و غلبه بر پوچی حاصل از مرگ خداوند، اثباتگر بزرگ موجه بودن زندگی است. پس از کنار رفتن ایده‌ی خداوند، که هستی آدمی را تعیین می‌کرد و به این هستی تعهد می‌بخشید، آدمی به موجودی مبدل می‌شود که تنها به خود متکی بوده و تازه باید دریابد که چه می‌تواند باشد: این انسان می‌تواند ابرانسانی باشد که پیروزمندانه بر خدا و هیچ غلبه کرده و یا آنکه «واپسین» انسانی بماند که دیگر به دنبال ارتقاء هستی خود نبوده و تنها بر «سعادت» یک مراقبت و پرستاری مبتنی بر تکنیک بسنده کند. این واپسین انسان برای نیچه انسانی توخالیسیت و در عین‌حال دورنمایی است که اکنون به واقعیت بدل شده و آن‌طور که ماکس وبر پیش‌بینی کرد: آدمی در پایان فرآیندهای عقلایی شدن مغرب زمینی مقام یک نژادِ حیوانی ماهر را کسب کرده که به مثابه مورچه‌ای در میان جمع کثیر مورچگان هرگونه اندیشه چیرگی بر خود را کنار نهاده است.

---

1. Karl Löwith

«عشق چیست؟ آفرینش چیست؟ آرزو چیست؟ ستاره چیست؟ ـــ چنین می‌پرسد این واپسین انسان و مژه می‌زند. نه چوپان است و نه گله! همگی یک چیز می‌خواهند، همگی یکی‌اند. اگر فردی طور دیگری باشد داوطلبانه به دیوانه‌خانه می‌رود. ما خوشبختی را کشف کرده‌ایم ـ چنین می‌گویند این واپسین انسان‌ها و مژه می‌زنند» (نیچه، ۱۹۸۰، جلد ۴، ص. ۱۹...).

سومین موضوع مقدمه‌ی زردشت با اصل «به زمین وفادار بمانید» آغاز می‌شود. این اصل به معنای یک هستی صرفاً این جهانیست. هستی‌ای که در نتیجه‌ی مرگ خداوند و چیرگی آدمی به خود و تبدیل او به ابرانسان پدید آمده. هستی که در نزد نیچه درعین‌حال به معنای بازگشت از همه‌ی «آن جهان‌های» توهمی بیرونی بوده و به معنای انتخاب این زمین خشک به نخستین و واپسین عشق آدمی است.

نیچه تحت عنوان «درباره‌ی سه استحاله» می‌نویسد: «می‌خواهم سه استحاله روح را به شما نشان دهم» (همان، ص. ۲۹). در مرحله‌ی اول آدمی مطیعانه زندگی خود را بنا به دستورات اخلاقی الهی می‌گذراند و خود را تابع دستور «تو باید!» می‌کند. در این مرحله، «تو باید!» برای اغلب انسان‌ها مطلوب‌تر از «من می‌خواهم» به گوش می‌رسد؛ در آدمی هنوز غریزه گله‌وار غالب است. در مرحله‌ی دوم اخلاق به وسیله‌ی «والاترین فضیلت»، یعنی به وسیله‌ی حقیقت از میان می‌رود. آدمی در مقابل خود می‌ایستد، یعنی در مقابل دیو بزرگ «تو باید!» که هزاران سال بر او مسلط بود. آنگاه آدمی با چیرگی بر زندان خویش رهایی خود را در «من می‌خواهم» بدست می‌آورد. اما این آزادی «من می‌خواهم» که مرحله‌ی قیام و شورش است، هنوز به وسیله‌ی هویتی معین می‌شود که در نفی چیزهای دیگر نهفته است یعنی در نفی اخلاق، نفی متافیزیک، نفی مذهب. تنها هنگامی که همه ارزش‌های متافیزیکی هستی از میان رفته‌اند، تنها هنگامی که از خردِ هزاره‌ها بریده ایم، تنها در آن هنگام است که سلطه‌ی «جنونی» که با این خرد بر روی زمین آمده است، به پایان می‌رسد. تنها در آن هنگام است که آخرین مرحله‌ی روحی که به سوی خود بازگشته و آزاد شده است آغاز خواهد شد: این مرحله، مرحله‌ی خلوص است، مرحله‌ی بازیابی وضعیت طبیعی و سعادت اصیل خود است، یعنی وضعیت طبیعی و سعادتی که بعد از «گناه آدمی و تبعید او از بهشت» و آغاز تعبیر اخلاقی او از جهان و انسان، از دست رفته

بود. این مرحله، مرحله‌ی بازیابی وضعیت طبیعی و سعادت اصیلی است که فراسوی خیر و شر قرار دارد.

این سه مرحله‌ی روح هر کدام به گذشته، اکنون و آینده تعلق دارند. اگر گذشته تحت سلطه‌ی اخلاق و انتظار آمرانه‌ی «تو باید!» بود زمان کنونی با گفته‌ی «من می‌خواهم» در تلاش است در جهانی که خدا از آن رخت بربسته، انسانی را که اینک متکی به خوَد است به اثبات خود فراخواند. و سرآخر در پایانِ این فرآیند رهایی آدمی به مثابه «خلوصِ شدن» قرار دارد. به این ترتیب قسمت اول زردشت با این کلمات پایان می‌یابد «خدایان مرده‌اند، اکنون ما می‌خواهیم که ابرانسان زندگی کند ـ این در ظهر بزرگ هستی اراده‌ی من است! ـ **چنین گفت زردشت»** (**همان،** جلد ۴، ص. ۱۰۲). ظهر بزرگ، نماد دوره‌ای است که آدمی در وسط راه خود میان حیوان و ابرانسان قرار دارد.

اگر مرگ خداوند اندیشه‌ی اصلی بخش اول کتاب او است، «اراده به قدرت» موضوع اصلی بخش دوم این کتاب است. نیچه در فصل مهمی تحت عنوان «چیرگی برخود» آموزه‌ی اراده به قدرت را با اندیشه‌ی چیرگی زندگی برخود پیوند می‌دهد: «آنجایی که زندگانی یافتم، اراده به قدرت را نیز دیدم. و این راز را خود زندگی برایم فاش کرد. زندگی به من گفت: ببین، این منم که باید همواره برخود چیره شود» (**همان،** ص. ۱۴۷). برای نیچه تبلور اراده به قدرت همان جدالی است که ما زندگی می‌نامیم. این اراده به قدرت است که همه‌ی انواع واقعیت را تعیین می‌کند. اندیشه نیز در میان این انواع واقعیت یکی از جلوه‌های اراده به قدرت است. اراده به قدرت، در نزد نیچه، در وهله‌ی اول تحقق بخشیدن به قابلیت نهفته در آدمی به چیرگی برخود است. این که اراده به قدرت چه رابطه‌ای با استحاله‌ی روح آدمی دارد یعنی با تبدیل «من می‌خواهم» به «من هستم» موضوعی‌ست که در بخش سوم زردشت مورد بحث قرار می‌گیرد. این بخش حول اندیشه‌ی بازگشت ابدی متمرکز است. نیچه این اندیشه را نخست در یک صفحه، در سال ۱۸۸۱ تحت عنوان «شش هزار پا برفراز انسان و زمان» نوشت.

اندیشه‌ی بازگشت ابدی در کتاب زردشت تحت عنوان «چهره و معما» در معمای *رویای نیمه شب* گذرگاه بیان می‌شود: «کوتوله در مقابل من بر روی سنگی نشست. آنجا که ما بودیم یک گذرگاه بود. این گذرگاه را ببین! کوتوله. این گذرگاه

دو چهره دارد. دو راه اینجا به هم می‌رسند. این دو راه را تا بحال هیچ کس تا به آخر نرفته. این راه به عقب: ابدیتی ادامه دارد. این راه به جلو: ابدیتی دیگر است. این دو راه همدیگر را نقض می‌کنند. آنها همدیگر را حتی دفع می‌کنند. و اینجا، در این گذرگاه، این دو راه به هم می‌رسند. نام این گذرگاه در بالای آن نوشته شده: «اکنون». اما کوتوله، اگر کسی یکی از آن دو راه را برود، همین‌طور پیشتر و پیشتر برود، فکر می‌کنی که این راه‌ها تا ابد در مقابل یکدیگرند؟

کوتوله زیر لب به تحقیر گفت: هرچه حقیقت است خمیده است. زمان، خود یک دایره است [...].

به او گفتم این لحظه را بنگر! از این گذرگاه راهی ابدی به عقب می‌رود. پشت سر ما ابدیتی قرار دارد. مگر نه آنکه هرچه قادر به حرکت است می‌باید این راه را رفته باشد؟ مگر نه آنکه هرچه قادر است رخ دهد، می‌باید رخ داده باشد؟ و اگر همه چیز قبلاً بوده، نظرت راجع به این لحظه چیست؟ مگر نه آنکه این گذرگاه نیز می‌باید بوده باشد؟ و مگر نه آنکه همه‌ی چیزها چنان درهم تنیده‌اند که این لحظه، همه‌ی چیزهای آتی را در خود دارد؟ و بنابراین خود را نیز در خود دارد؟ زیرا هرچه که قادر به حرکت است این راه درازی را که به جلو می‌رود باید دوباره برود. و این عنکبوت کند که در مهتاب می‌خزد و خود این مهتاب و من و تو در گذرگاه با هم نجوا کنان، درباره‌ی چیزهای ابدی نجواکنان، آیا ما همگی نمی‌باید که قبلاً بوده باشیم؟ و باز بیاییم و از این راه به آن راه برویم، به جلو، در این راه طولانی دهشتبار. آیا ما نمی‌باید برای ابدیتی بازگردیم؟» (**همان**، جلد ۴، ص. ۱۹۹...).

کارل لویت این نوشته را چنین تعبیر می‌کند: «آنجا که انسان مدرن ره گم کرده، زردشت راه را از میان دوهزار سال دروغ پیدا می‌کند. او بر انسان و جهان چیره شده و دو راه مستقیم بی‌پایان را که به هیچ جا نمی‌روند، به چرخه‌ی ابدی هستی، به هم پیوند می‌دهد» (لوویت، ۱۹۵۶، الف، ص. ۵۴).

نیچه در فصلی تحت عنوان «شفادهنده» با حیوانات زردشت، یعنی عقاب و مار، حقیقت بازگشت ابدی را بشارت می‌دهد: «همه چیز می‌رود، همه چیز بازمی‌گردد؛ چرخه‌ی هستی تا ابد می‌چرخد. همه چیز دوباره می‌شکفد؛ سال هستی تا ابد می‌رود» (نیچه، ۱۹۸۰، جلد ۴، ص. ۲۷۲). تنها پس از اعلام بازگشت ابدی است که زردشت «شفای» روح را انجام می‌دهد. آدمی بر اثر اندیشه‌ی بازگشت ابدی

یا دگرگون می‌شود و یا آنکه درهم می‌شکند. افکار نیچه از این پس حول این دو امکان می‌گردند.

بخش سوم زردشت با یک ترانه‌ی مستانه به پایان می‌رسد:

یک!
انسان! مراقب باش
دو!
عمق نیمه شب چه می‌گوید؟
سه!
من خواب بودم، من خواب بودم،
چهار!
از رویایی عمیق بیدار شدم
پنج!
جهان عمیق است،
شش!
عمیق‌تر از عمق روز
هفت!
درد او ژرف است
هشت!
لذت – از درد نیز ژرف‌تر
نه!
درد می‌گوید: بُگذر
ده!
اما هرچه لذت است ابدیت می‌خواهد
یازده!
عمق می‌خواهد، عمق ابدی می‌خواهد!
دوازده!

ترانه‌ی نیمه‌شب با دوازدهمین ناقوس نیمه‌شب پایان می‌یابد و دیگر هیچ کلمه‌ای نمی‌آید. صدای ناقوس گذشت زمان را یادآوری می‌کند و پایان‌یابی زندگی آدمی را. پایان‌یابی زندگی، که ناخواسته یک بی‌وفایی است در برابر جاودانگی

خود زندگی. این جاودانگی در «ژرفای زمانی خود» دردناک‌ترین رنج آدمی، یعنی «گذشتن» را نمی‌شناسد، زیرا در هستی بی‌انتهای آن، همه چیز محفوظ بوده و هیچ چیز نگذشته است. در آخر معلوم نیست که آیا ضربه‌ی ناقوس دوازده تأیید شادی بخش جاودانگی است یا آنکه نفیِ قطعی دهشتناک آن. این سردرگمی در پایان بخش سوم زردشت از میان نمی‌رود.

چهارمین و آخرین بخش زردشت تحت عنوان «حاصل یک زندگی ژرف و پنهان»، رستگاری «انسان والا» را نشان می‌دهد. یعنی انسان‌هایی که در برابر سطحی‌گرایی عمومی دچار انزجار شده‌اند؛ انسان‌هایی که در جهان رها شده از خداوند از دردی عمیق آزار می‌بینند؛ انسان‌هایی که فریادشان، زردشت را از غار خود بیرون می‌کشد. همه‌ی این انسان‌ها، به مثابه بقایای خداوند و سایه‌های زردشت، انسان‌هایی عمیقاً ناامید و شکست خورده‌اند، آن‌ها انسان‌هایی‌اند که در عصر بی‌روح هم سطح شدن توده‌ها و رخت بربستن هرگونه معنویت از زندگی، دیگر قادر به زندگی نیستند.

در قسمت‌های پایانی کتاب، زردشت از دوستان خود بخاطر طرح سؤال «آیا حماقت نیست که ادامه‌ی زندگی دهیم» پوزش می‌خواهد. «دوستان من، این غروب است که از درون من می‌پرسد. اندوه مرا ببخشید! غروب بود. غروب را بر من ببخشید!» (**همان**، جلد ۴، ص.۱۴۱). و اینجا، در آن واقعه «ظهر»، زردشت از «پرتگاه» به چشمه ابدیت پرت می‌شود و جهان، کمالِ خود را به او نشان می‌دهد و او را مشتاق رستگاری از طریق مرگ می‌کند، و وسوسه‌ها و تنگناهای تعقل آهسته شروع به از میان رفتن می‌کنند. در استعاره‌ی دریانوردی او، دیگر نه حرکت به سوی ناشناخته‌ها بلکه بازگشت کشتی به آرام‌ترین خلیج ستایش می‌شود؛ بازگشت به جایی که همه‌ی آب‌های زندگی روان می‌شوند، بازگشت به زمین: «بسان کشتی‌ای، که به آرام‌ترین خلیج خود وارد می‌شود، اکنون به زمین فرو می‌رود؛ از سفرهای طولانی و دریاهای نامطمئن خسته. آیا زمین باوفاتر نیست؟» (**همان**، ص. ۳۴۳).

وانگاه زردشت در ترانه‌ی مستانه‌ی دیگری از عشق می‌گوید، عشقی که معنای هستی است. «همه چیز از نو، همه چیز جاودانه، همه چیز به هم پیوسته، درهم تنیده، عاشق؛ آه، به جهان عشق بورزید، ای جاودانگان، جهان را تا ابد و همه جا دوست بدارید، و حتی به درد بگویید: از میان برو اما برگرد! چرا که هرچه لذت

است جاودانگی می‌خواهد!» (**همان**، ص. ۴۰۲). در این سرود ستایش هرآنچه هست، در نور درخشان عشق، مرگ به درون زندگی وارد شده، با جریان زندگی عجین گشته و مفهوم رازگونه، منفی و دیوصفتانه خود را از دست داده است. استعاره‌ی ظهر در بخش چهارم کتاب زردشت مبدل به «رهایی‌گر» بزرگ، یعنی مرگ می‌شود. پرسش بارها تکرار شده‌ی توام با دلهرهِ «برمن چه خواهد آمد؟»، با غروب خورشید پاسخ می‌یابد. هنگامی که غروب خورشید پایان روز زندگی را ندا می‌دهد، به او یک خوشبختی نورانی رهایی بخش را نوید می‌دهد. خوشبختی‌ای که تفکری را، که دیگر از خود خسته شده، در بازی موج‌ها و محو شدن در «فراموشی آبی» فرامی‌گیرد.

اینک انسان (چگونه آنچه هستیم، می‌شویم)

نیچه در ۱۵ اکتبر ۱۸۸۸، در زادروز تولد ۴۴ سالگی خویش، شرح حال خود ***اینک انسان*** را آغاز کرد و در همان سال نیز این زندگی‌نامه را به پایان برد. این زندگی‌نامه یک زندگی فلسفی است، که در یخ بندان و کوه‌های بلند گذشت. و شرح حال رهرویی تنهاست و تلاش او برای درهم شکستن انزوای کاملی که زندگی او را دربرگرفته بود. آلفرد باوم لر[1] درباره‌ی این اثر نیچه می‌نویسد: «بیایید این فیلسوف را به عنوان انسانی دریابیم که تنها کسی بود که نقطه‌ی عطف تاریخ مغرب زمین را تجربه کرد. **اینک انسان** بیان پرپیچ و خم هستی شاهدیست که چیزی را درک می‌کند که دیگران قادر به درک آن نیستند. بنابراین حتی افراطی‌ترین اظهارات نیچه از این منظر قابل فهم‌اند» (باوملر، ۱۹۸۲، ص. ۱۰۳).

«هنگامی که حقیقت با دروغ هزاره‌ها وارد نبرد می‌شود، زمین زیر پای ما آنچنان خواهد لرزید که هرگز خواب آن را نیز ندیده بودیم» (نیچه، ۱۹۸۰، جلد ۴، ص. ۳۶۶). این جملات از تراژدی‌ای خبر می‌دهند که در قرن بیستم عیان شد: دو جنگ جهانی و رژیم‌های ترور هیتلر و استالین. بنابراین ***اینک انسان*** از زمره‌ی «کتاب‌های پیامبرانه» است.

نیچه در پایان این زندگی‌نامه‌ی بی‌همتا تصمیمی رادیکال می‌طلبد: «دیوِ نیزوس

---

1. Alfred Baumler

در برابر آنکه به صلیب کشیده‌اند». اینجا دیونیزوس بالاترین نماد لبیک گفتن به زندگی است درحالی که «فرد به صلیب کشیده شده» تبلور نفی زندگیست. دیونیزوس تجلی لبیک گفتن به ضرورت بوده و در عین‌حال ستایش دوپهلوی سرنوشت فردی آدمی در گردش یک ضرورت اسطوره ایست. گردشی که در آن همه‌ی امیدها، آرزوها و ترس‌ها از میان رفته اند. زیرا که تابش این ضرورت، دیگر بر هرچه انسانیست پرتو افکنده و بر ریگ‌های متروکه‌ی زندگی، شکل خشک شده‌ی انسانیت را به سان ردپایی بی‌نشان برجای گذاشته است.

ماکس وبر، اندیشمند تمدن مدرن

مقدمه

ماکس وبر جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی از جمله کلاسیک‌های علوم فرهنگی و اجتماعی است. او با زندگی و اندیشه‌ی خود تأثیر بزرگی بر تفکر معاصر گذاشته و از بنیانگذاران حیطه‌های جامعه‌شناسی قدرت و جامعه‌شناسی دین بوده است. به ویژه اصل «عدم قضاوت ارزشی» او تأثیر قاطعی بر اندیشه‌ی معاصر گذاشته است.

این نوشتار تلاشی است برای معرفی موجز برخی از مهم‌ترین افکار ماکس وبر. در اینجا می‌خواهم به ویژه اندیشه‌های او درباره‌ی نظریه‌ی علم، تأثیر نحوه‌ی زندگی بر تحول اجتماعی، خود ویژگی تحول مغرب زمینی، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری و بالاخره افکار او درباره‌ی قدرت و حکومت را بازتاب دهم.

نظریه‌ی علم

ماکس وبر در کنار فریدریش نیچه و کارل مارکس در شمار اندیشمندان اصلی جامعه و فرهنگ معاصر است، وی تأثیر بزرگی در متفکرین اجتماعی پس از خود برجای گذاشت. از جمله نظریه‌ی او مبتنی بر این که علم نه تنها مولد «حقیقت» بلکه بیش از آن مولد «قدرت» است، امروز به نظریه‌ای عمومی بدل شده است. از

نظر وبر علم مدرنی که در مراکز تحقیقاتی و مؤسسات علمی سازماندهی‌شده، یکی از قدرت‌های مرکزی جوامع است.

او به جنبه‌های معینی از علم گرایی انتقاد می‌کند؛ به ویژه ادعای فاصله‌ای که بسیاری از محققان از عقاید و احساسات فردی و ذهنی دارند، به نظر او سوءتفاهمی بیش نبوده است و اینان در واقع خود را فریب می‌دهند. وبر به ویژه هنگام بررسی علم اقتصاد سیاسی نشان می‌دهد که علم، خود تا چه میزان یک «جهان‌بینی» شده است. از نظر وبر نه علمی که از آرمان‌های روشنگری برخواسته و نه منتقدین رمانتیک روشنگری هیچ کدام قادر نیستند میان مقوله و واقعیت تفاوت بگذارند. اغلب آن‌ها مقوله را با واقعیت یکی می‌پندارند (وبر، ۱۹۸۵، ص. ۱۴۵). او علم را از آن جهت موضوع تحقیق خود قرار می‌دهد تا ساده‌لوحی محققین را برملا کرده و اقتدار مؤسسات علمی را زیر سؤال ببرد.

وبر رابطه‌ی میان عینیت و تفکر را رابطه‌ای بغرنج می‌داند. آیا همان‌طور که کارل مانهایم[1] می‌گوید: این محقق است که مرزهای عینیت را تعیین می‌کند، و هیچ عینیتی جدا از دیدگاه محقق وجود ندارد؟ یا آن‌طور که هاینریش ریکرتس[2] گفته هم علوم طبیعی و هم علوم فرهنگی دارای عینیتی مطلق‌اند؟

وبر می‌پرسد «عینیت چیست و در علوم اجتماعی و فرهنگی عینیت چگونه حاصل می‌آید؟» (**همان**، ص. ۱۶۱). او برای تبیین این موضوع مقوله‌ی «رابطه‌ی ارزشی» را به کار برده و نشان می‌دهد موضوعات علومی نظیر جامعه‌شناسی، اقتصاد و... خودبه‌خود موضوعات شناخت نیستند بلکه تنها هنگامی به موضوع شناخت بدل می‌شوند که از نقطه‌نظر ارزش‌های معینی اهمیت یابند. او می‌نویسد ما انسان‌ها حاصل فرهنگ بوده و گرایش به آن داریم که علایق خود را تفکیک کنیم. بنابراین دانش اجتماعی دارای پیش شرط بوده و بنا به ذهنیت و نقطه‌نظر محقق معین می‌شود (**همان**، ص. ۱۸۰).

---

1. Karl Manheim
2. Heinrich Rickerts

آزادی از قضاوت ارزشی

یکی از مقولات اصلی وبر مقوله «نمونه آرمانی»[1] است. او از اهمیت «ساخته‌های ذهنی»[2] و «تصاویر ذهنی» صحبت می‌کند. با این ساخته‌ها و تصاویر، فرآیندهای واقعی تصویر می‌شوند و در ذهن نقش می‌بندند. وبر برای خنثی کردن این ساخته‌های ذهنی در فرآیند شناخت، مقوله‌ی «آزادی از قضاوت ارزشی» را به کار می‌برد. آزادی از قضاوت‌های ارزشی زمانی حاصل می‌آید که محقق اولاً میان خود و موضوع تحقیق فاصله ایجاد کند و ثانیاً با سنت‌های علمی موجود نیز رابطه‌ای آزاد داشته باشد.

وبر اهمیت آزادی از ارزش گذاری را تنها در حیطه‌ی تحقیق اجتماعی نمی‌بیند بلکه بر اهمیت آن به ویژه در آموزش دانشگاهی نیز تأکید می‌کند. او از تکبر و دوری قشر دانشگاهی از واقعیت انتقاد می‌کند و در برابر شکل اقتدارگرایانه‌ی موجود در دانشگاه‌های زمان خود، شکل نوینی از عملکرد دانشگاهی را قرار می‌دهد. به نظر وبر دانشگاه باید افرادی تربیت کند که قادر باشند از قضاوت ارزشی مبرا باشند چنان که حتی قادر شوند ارزش‌هایی که عمل آدمی را تعیین می‌کند مورد بررسی قرار دهند. او می‌نویسد: «علم اجتماعی باید واقعیت اجتماعی را بیان کند اما این واقعیت همواره واقعیتی است که در آدمی و محیط پیرامون او وجود دارد بنابراین علم اجتماع باید لاجرم درباره‌ی انگیزه‌ها و معیارهای عمل انسان‌ها تفحص کند» (**همان**، ص. ۴۸۹...).

وبر می‌نویسد: «یکی از استادان حقوق برجسته‌ی ما مخالف طرد سوسیالیست‌ها از تدریس حقوق بود اما می‌گفت آنارشیست‌ها نمی‌توانند حقوق درس بدهند زیرا اصلاً قانون را قبول ندارند و نظام حقوقی را به کلی رد می‌کنند. اما به نظر من یک آنارشیست می‌تواند حقوقدان بسیار خوبی باشد، درست به خاطر آنکه خارج از نظام حقوقی ما قرار دارد و قانون ــ برخلاف ما ــ برایش چیز مسجل و مسلمی نیست، بنابراین می‌تواند ضعف‌ها و مسائلی را در نظام حقوقی ما ببیند که ما قادر به دیدن آن

---

1. Idealtypus
2. Konstruktion

نیستیم، چرا که رادیکال‌ترین شک و تردید پدر شناخت است» (**همان**، ص. ۴۹۶).

وبر هنگامی که به عنوان استاد اقتصاد در اوج موفقیت بود دچار بحران روحی سختی شد و میان سال‌های ۱۸۹۸ الی ۱۹۰۲ یعنی طی ۴ سال فقط توانست ۳۸ صفحه بنویسد. او بعد از آنکه این بحران را از سر گذراند تغییر زیادی کرده بود.

وبر چهار سال قبل از آغاز این بحران در سال ۱۸۹۴ برلن را به قصد فرایبورگ ترک می‌کند تا آنجا استاد اقتصاد شود. وی پس از سه سال اقامت در فرایبورگ به شهر هایدلبرگ رفته و در آنجا نیز به عنوان استاد اقتصاد مشغول کار می‌شود. در این هنگام با روابط اقتدارگرایانه‌ی دانشگاه دچار تعارض می‌شود. در عین‌حال همسر او ماریانه وبر که از فعالان جنبش زنان بود در دانشگاه هایدلبرگ انجمن مطالعات زنان را تشکیل می‌دهد و با این کار مخالفت‌های بسیاری را برمی‌انگیزد. وبر پس از تردیدهای اولیه از ماریانه حمایت کرده و در جهت بازکردن درِ دانشگاه بر روی زنان تلاش می‌کند.

جالب اینجاست وبر همان هنگامی که با روابط اقتدارگرایانه و پدرسالارانه‌ی دانشگاه درگیر می‌شود با پدر خود نیز در تعارض قرار می‌گیرد. مورخ و وبرشناس اینگرید هولتی درباره‌ی این بحران می‌نویسد: «دغدغه‌ی وبر انتخاب میان دو نحوه‌ی زندگی بود: آیا باید خود را به امواج زندگی انداخت یا آنکه باید زندگی را برمبنای ارزش‌های اخلاقی معین پیش برد؟» (هولتی، ۱۹۸۸، ص. ۱۴۷).

این انتخاب شامل انتخاب میان دو روش تحقیق علمی نیز بود. مبارزه‌ی وبر برای «آزادی از قضاوت ارزشی» مبارزه‌ای بود علیه سنن علمی متداول زمان خود که مبتنی بر ارزش‌های معینی بود. این تصادفی نیست که اولین نوشته‌های وبر بعد از بحران روحی او - که خود «عبور از جهنم می‌نامید» ـ درباره‌ی روش‌های تحقیق علمی بود.

موضوع اینجاست که اندیشه‌ی آدمی در زندانِ شرایط اجتماعی و فرهنگی‌اش اسیر بوده، به همین علت غیرعقلاییست. عقلانیت علمی از سویی در برابر این جهان غیرعقلایی قرار دارد و از سوی دیگر نیز، از فرهنگ و ارزش‌های جامعه خود رنگ گرفته است. رهایی از این بندهای فرهنگی و ارزش‌های زبانی، فکری و مذهبی آدمی را به چیز دیگری می‌بندد. این رهایی ما را به ارزشی متصل می‌کند که حقیقت نام دارد. بنابراین کار علمی تمرین ریاضت است (وبر، ۱۹۸۵، ص ۱۸۵).

نحوه‌ی زندگی

ویلهلم هنیس[1] یکی از وبرشناسان برجسته می‌گوید: برخلاف نظر متداول در اکثر کتب جامعه‌شناسی، مرکز ثقل آثار وبر مسئله‌ی «تکامل عقلانیت در مغرب زمین» نیست، بلکه مسئِله اصلی او «نحوه‌ی زندگی» است (هینس، ۱۹۸۷، ص. ۴).

وبر می‌نویسد «در پس عمل، آدمی قرار دارد». بنابراین پایه‌ی عمل اجتماعی آدمی و عقلانیت او یک زیربنای انتروپولوژیک است. او در پس روابط آدمی (چه افراد و چه اجتماعات) یک علت معنوی قائل بود: «در پس رفتار آدمی معنا قرار دارد» (وبر، ۱۹۷۶، ص.۱۳)، او می‌نویسد «پیش‌بینی وضع هوا توسط اداره هواشناسی از دقت بسیار کمتری برخوردار است در مقایسه با پیش‌بینی رفتار دوستان و آشنایان» (وبر، ۱۹۸۵، ص. ۶۴).

جامعه‌شناسی وبر جامعه‌شناسی‌ای است برای درک انگیزه رفتار آدمی، وبر به دنبال کشف علل عمل اجتماعی آدمی است. او بخوبی واقف است که اغلب افراد از انگیزه‌های درونی عمل و رفتار خودآگاه نیستند و منطق این رفتار را تنها می‌توان در چهارچوب فرهنگی که این رفتار در آن رخ می‌دهد درک کرد.

نحوه‌ی رفتار و زندگی یا چگونگی پیش‌برد زندگی منشأ دوگانه دارد. یکی از ریشه‌های نحوه‌ی زندگی در درون فرد است و از وجدان و اخلاق و ارزش‌های درونی نشأت می‌گیرد. ریشه‌ی دیگر در جهان پیرامون اوست. ویژگی نحوه‌ی زندگی در غرب، آن است که از سویی به وسیله‌ی قدرت‌های غیراقتصادی (نظیر قدرت‌های مذهبی) شکل گرفته، اما از سوی دیگر این نحوه‌ی زندگی در حیطه‌های مختلفی تجلی می‌یابد؛ مثلاً حیطه‌ی اخلاقی، حیطه‌ی اداری، حیطه‌ی اقتصادی. بنابراین نحوه‌ی زندگی در همه‌ی حیطه‌های زندگی از جوهری واحد برخوردار است (وبر، ۱۹۷۶، ص. ۲۳۹).

در کتاب *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، وبر به نیروهای شکل‌دهنده‌ی نحوه‌ی زندگی می‌پردازد و نشان می‌دهد این نیروها نه تنها می‌توانند خارج از اقتصاد قرار داشته باشند بلکه حتی می‌توانند در فرقه‌هایی در حاشیه‌ی جامعه شکل

---

1. Wilhelm Hennis

یابند. وبر تشریح می‌کند نه فقط فردیت عقل‌گرا پدیده‌ای کاملاً جدید بوده بلکه حتی جامعه نیز پدیده‌ای کاملاً جدید است.

آن نظمی که اکنون جامعه را می‌سازد قبلاً جزئی از نحوه‌ی زندگی اجتماعات کوچک بود. نحوه‌ی زندگی عقلایی زهدورزان پروتستانی که اوایل قرن ۱۶ پدید آمد مبتنی بر انگیزه‌های روانی بود. بنابراین نحوه‌ی زندگی از همان ابتدا هم لوکوموتیو است و هم ریل قطار. نحوه‌ی زندگی انگیزه ایجاد می‌کند و در عین‌حال افراد را پایبند نظام می‌کند (وبر، ۱۹۲۱، جلد ۱، ص. ۸۶).

مفهوم نحوه‌ی زندگی هم عناصر ساختاری را دربرمی‌گیرد و هم عناصر درونی را. اما در طول تحول تاریخی عناصر ساختاری و درونی که به هم متصل بودند از هم جدا می‌شوند. در پایان این روند ــ که سرآغاز آن فرقه‌های پروتستانی و زهدورزی روحانیت پروتستان بود ــ فرد کاملاً در انقیاد «جامعه» است و تازه اینجاست که جامعه به عنوان قدرتی انتزاعی در برابر فرد قرار می‌گیرد.

نتیجه بررسی‌های وبر درباره‌ی اخلاق پروتستانی نمایانگر نوعی طنز عینی تاریخ است. یعنی نمایانگر تبدیل معانی ذهنی به سرنوشتی کور و تبدیل آزادی به جبر. وبر می‌گوید زهدورزهای پروتستان می‌خواستند مردان زندگی کاری باشند، اما ما مجبور به این کار هستیم. هنگامی که زهدورزی از درون حوزه‌های روحانیت پروتستان به زندگی شغلی انتقال یافت و بر جهان اخلاق و وجدان آدمی مسلط شد به نوبه‌ی خود کمک کرد که پیش شرط نظام اقتصادی نوینِ مبتنی بر فناوری و تولید مکانیکی پدید آید و امروز این اخلاق و وجدان در هر فردی که در این کارخانه‌ی بزرگ متولد می‌شود از بدو تولد کاشته می‌شود. این روان مبتنی بر کار و «پیشرفت اقتصادی» با آنچنان جبری بر ما استیلا یافته تا آنکه آخرین منبع انرژی کره‌ی زمین نیز دود شود (**همان**، ص. ۲۰۳).

خودویژگی فرآیند تمدن مغرب زمینی

فرضیه‌های وبر درباره‌ی نقش رفرماسیون در مسیحیت اهمیت زیادی برای درک جامعه‌شناسی وبر دارد. در این مطالعات جامعه‌شناسی دینی، یک رگه‌ی قوی ضداقتدارگرایی و ضدیت با مناسبات سیاسی آن دوره در آلمان موجود است. او که به ایالات متحده آمریکا سفر کرده بود، به این نتیجه رسید که این فرهنگ منبعث

از پروتستانتیسم دربرگیرنده‌ی مزایای سیاسی زیادی ست. او در نامه‌ای خطاب به یک روحانی پروتستان بنام آدولف فُن هانک می‌نویسد: این فرقه‌های پوریتانی بودند که روح فردگرایی را در حقوق بشر و آزادی نوع آمریکایی آفریدند (مومسن، ۱۹۷۴، ص. ۸۳).

علی‌رغم اهمیت «اخلاق پروتستانی» آثار مهم جامعه‌شناسی وبر در ورای این اثر او قرار دارند. او از سویی مسائل مربوط به پروتستانتیسم را در یکی دیگر از آثار خود بنام «اخلاق اقتصادی و ادیان جهانی» ادامه می‌دهد، اما از سوی دیگر به تجزیه و تحلیل فرآیندهای «عقلایی شدن» در حیطه‌های غیردینی بذل توجه می‌کند؛ به خصوص حیطه حاکمیت سیاسی.

اینک در کنار رابطه‌ی دین و اقتصاد، رابطه‌ی میان اقتصاد و حاکمیت قرار می‌گیرد. ویژگی تحول اجتماعی اروپا دیگر فقط در تحول اقتصادی خلاصه نمی‌شود بلکه وبر تحولات علمی، هنری و سیاسی را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. این بررسی‌ها که نظام‌های سیاسی متعددی را شامل می‌شوند در کتاب ***اقتصاد و جامعه*** که پس از مرگ او منتشر می‌شود درج شده‌اند. او در نامه‌ای به ناشر خود پاول زیبک در سال ۱۹۱۳ می‌نویسد: «نظریه‌ای منسجم تدوین کرده است که در آن صورت‌های اجتماعی کلان را در ارتباط با اقتصاد قرار می‌دهد» (اشلوختر، ۱۹۸۸، جلد ۲، ص. ۲۷۶).

وبر در این اثر، علاوه بر انگیزه‌های روانی، علل فرهنگی، اجتماعی و جغرافیای سیاسی را نیز مدنظر قرار می‌دهد و با اتکاء به آن‌ها، موانع و محرک‌های تحولات فرهنگی را در مناطق مختلف توضیح می‌دهد. بررسی‌های او به تصویری از اروپا منجر می‌شود که در آن حیطه‌های دنیوی به شکل غریبی با انرژی‌ها و آرمان‌های آن جهانی تقویت می‌شوند. وبر ویژگی تباری فرهنگ مغرب زمین را در آن می‌بیند که اینجا برخلاف شرق ایجاد دولت‌های امپراطوری بزرگ که همه‌ی اجتماعات اروپا را در خود متحد کند به شکست انجامید. به جای چنین امپراطوری عظیمی، شاهد آنیم که طی چند سده واحدهایی ایجاد شده‌اند (نظیر دولت‌های ملی، شرکت‌های خصوصی، فرقه‌های مختلف، و بالاخره افراد) که قادرند - لااقل بخشاً - از کنترل نهاد مافوق خود مبرا باشند. در درازمدت چنین تمدنی به وسیله‌ی عقلایی شدن تدریجی روابط مبادله، همکاری، و نیز مجادله میان قدرت‌های متکثر از دیگر تمدن‌ها متمایز شد.

در مطالعات وبر درباره‌ی پروتستانتیسم، ریشه‌یابی «اخلاق» نقش برجسته‌ای دارد. بحث بر سر پیدایش یک منش سرسختانه و منجمد اخلاقی ـ مذهبی است. منشی که پیامدهای اجتماعی بزرگی دارد. به نظر وبر پروتستانتیسم، اخلاقیات اقتصادی و سیاسی معینی پدید آورد که به منش بورژوازی نوظهور نزدیک بود. وبر می‌خواست نشان دهد که «روح سرمایه‌داری» چگونه پدید آمد. اما موضوع اینجاست که: او نمی‌خواست بگوید که این روح چگونه در «عقل و فکر» آدمی پدید آمد بلکه می‌خواست نشان دهد که این روح چگونه در عمل آدمی تبلور می‌یابد (کوکا، ۱۹۸۶، ص. ۱۰۱).

وبر تشخیص داد که «تحول اجتماعی خودویژه‌ی مغرب زمین» نه فقط واقعیت‌های اقتصادی و اخلاقی را دربرمی‌گیرد بلکه تمامیت یک فرهنگ را فرامی‌گیرد. وی در پیش‌گفتاری بر «مقالاتی درباره‌ی جامعه‌شناسی دین» می‌نویسد که نه فقط پدیده‌های اجتماعی نظیر طبقات سه‌گانه در حکومت‌های مطلقه و یا سازمان عقلایی کارمندان حسابداری، تحول خودویژه غرب را نمایان می‌کنند، بلکه نوع کاربرد عقلایی مهندسی خانه‌ها و نظم موسیقیایی نیز همگی از این خود ویژه بودن راه غرب حکایت دارند (وبر، ۱۹۲۱، جلد ۱، ص. ۲). بنابراین موضوع وبر تنها پیدایش سرمایه‌داری مدرن نیست بلکه مسئله‌ی او شکل‌گیری یک تمدن ویژه است.

اخلاق پروتستانی و پیدایش سرمایه‌داری

کتاب ***اخلاق پروتستانی*** این ادعا را ندارد که پیدایش سرمایه‌داری را به وسیله‌ی مذهب توضیح دهد. به عبارتی دیگر وبر در این کتاب نمی‌خواهد پیدایش یک ساختار مادی را به وسیله‌ی یک‌سری از «ایده‌ها» توضیح دهد. او سعی می‌کند رابطه‌ی میان منش و اندیشه‌ی دو گروه را توضیح دهد؛ یعنی رابطه‌ی میان منش و اندیشه‌ی زهدورزی و پروتستانتیسم از سویی و منش زندگی قشر نوظهور بورژوایی ــ که اینک دیگر برمبنای زندگی شغلی و سود قرار داشت ــ از سوی دیگر (**همان**، ص. ۱۹۵).

به طور مثال آموزه‌ی کالوینیستی را مبتنی بر آنکه افراد از طرف خداوند برگزیده شدند و سرنوشتشان از قبل تعیین شده و کلیسا دیگر قادر به بخشش گناهان نیست مدنظر قرار دهیم. در اینجا خدا از آدمی فاصله‌ی مطلقی پیدا کرده و با هیچ وسیله‌ی

جادویی و یا مذهبی قادر به لمس شدن نیست. به نظر وبر این موضوع باعث غلبه‌ی یک احساس انزوا و غربت خارق‌العاده‌ای در آدمی می‌شود. از آنجایی که اینک دیگر رستگاری نه می‌تواند اهدا شود و نه می‌تواند به وسیله‌ی اعمال خوب به دست آید تنها راه آنکه بتوان رستگاری را تشخیص داد، کارکردن و انجام یک شغل به خاطر خود آن کار و شغل است و نه به عنوان وسیله‌ای برای هدفی دیگر.

از آنجایی کَه آن جهان بسیار دور است، این جهان نماد برگزیدگی آدمی می‌شود. یک پیورتن دیگر برای آن کار نمی‌کند که زندگی کند بلکه برای آن کار می‌کند که یک ندای وجدانی را پاسخ گوید (همان، ص. ۵۱).

در تحلیل وبر از پیدایش جامعه‌ی معاصر یک زنجیره روابط علت و معلولی وجود دارد که در آن اخلاق پروتستانی در وسط این زنجیره قرار دارد؛ قبل از پیدایش پروتستانتیسم یک قشر صنعت‌کار شهری رشد کرده بود و پروتستانتیسم با اعطای مشروعیت مذهبی، تعقل اقتصادی را که در این قشر در حال نمو بود، تقویت کرد.

وبر به همان اندازه که به واقعیت‌های سرمایه‌داری معاصر توجه داشت به رابطه‌ی ذهنی افراد با این واقعیت‌ها نیز توجه نشان می‌داد. او در حین این توجه، هم ویژگی‌های تحول مذهبی و اقتصادی غرب را و هم اشکال خاص سیاسی و حقوقی آن را و نیز ویژگی نظام‌هایی نظیر خانواده و شهر و دولت و... را مدنظر قرار داد. آنچه وبر «کشف» کرد در سخنی کوتاه عبارت بود از اینکه: نه فقط اقتصاد بلکه تمامیت فرهنگ مدرن غرب از یک تعقل خاص آکنده است (اشلوختر، ۱۹۸۸، جلد ۱، ص. ۱۰۲...).

قدرت و حکومت

حال به یک جنبه‌ی مهم دیگر از کارهای وبر بپردازیم، یعنی افکار او در ارتباط با قدرت و سلطه و اشکال مشروعیت دادن به این قدرت و سلطه. البته در این خصوص نیز کار وبر فقط جامعه‌شناسانه نیست بلکه نوعی جامعه‌شناسی دینی است. وبر برخلاف مارکس ساختارهای سیاسی را از درون شرایط اقتصادی اجتماعی تعریف نمی‌کند بلکه تحول صورت‌بندی‌های سیاسی در غرب را در ارتباط تنگاتنگ با تحولات دینی قرار می‌دهد (وبر، ۱۹۷۶، ص. ۷۴۶). او به نقش تعیین‌کننده‌ی کلیسا در ادارات شهرهای قرون وسطا اشاره می‌کند. همان‌طور که

باور مذهبی مسیحی شیوه‌ی زندگی بورژوایی را تقویت کرد نهادهای مذهبی اواخر قرون وسطا پیدایش دولت بورژوایی را تقویت کردند. نخستین دولت بوروکراتیک مدرن اندکی بعد از آغاز هزاره‌ی دوم میلادی توسط نماینده‌ی پاپ ایجاد شد تا مخاصمات میان اماکن مسیحی را ــ که فاصله‌ی مکانی زیادی از یکدیگر داشتند ــ حل و فصل کند (**همان**).

روحانیت مسیحی در غرب برخلاف روحانیت سایر نقاط در سلسله مراتبی از قدرت و مدیریت امور سازمان یافته بود. ساختار اقتدار پاپ نمونه بوروکراتیک کاملی است که بنا به وبر پایه‌ی هرگونه قدرت سیاسی معاصر را تشکیل می‌دهد. کلیسا نیز نظیر دولت خصوصیات زیر را دارد:

> کلیسا شامل یک قشر حقوق بگیر روحانی است. این قشر حقوق ثابت، وظایف معین و الگوهای ترقی شغلی معین دارند؛ کلیسا داعیه‌ی حکومت بر عموم را دارد. حکومتی که مستقل از محل زندگی، خانواده و یا تبار است؛ کلیسا قواعد و اصول معین و یک نظام تعلیم و تربیت معین دارد؛ و بالاخره کلیسا شکل یک نهاد عقلایی نظم‌یافته را دارد که بر اساس قوائد و اصول معین حکومت می‌کند (**همان**، ص. ۶۹۲...). آنچه دولت مدرن برنهاد کلیسا می‌افزاید، یکی پیوندش با مرزهای جغرافیایی معین است و دیگری پایه‌گذاری قدرتش بر اساس علوم تجربی.

جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر بر سه محور استوار است: پیغمبران، کشیشان و مردم. او در جامعه‌شناسی قدرت خود، اجزای ذیل را در انطباق با این سه محور می‌بیند: رهبران، دیوان سالاران، مردم (**همان**، ص. ۱۵۴). به این ترتیب وبر دوگانگی (دوآلیسم) میان نخبگان و مردم را تکمیل می‌کند و قشر دیوان‌سالاران را حلقه‌ی واسط میان آن‌ها می‌بیند. قشری که آن را «قشر میانی سیاسی» نام می‌نهد. به این ترتیب رابطه‌ی مشروعیت میان مردم و دولت تحت شعاع یک رابطه‌ی دیگر قرار می‌گیرد: رابطه‌ی مشروعیت میان دیوان‌سالاران و حاکمان.

از نظر وبر سه نوع حکومت مشروع وجود داشته و برای هر کدام از این انواع سه‌گانه، معیاری معین وجود دارد: ۱ــ حکومت می‌تواند به عقلایی بودن خود استناد کند و بر اعتقاد به قانونیت قواعد استوار باشد؛ ۲ــ حکومت می‌تواند سنتی باشد و به تقدس

سنت‌های خود استناد کند؛ ۳ـ حکومت می‌تواند کاریزماتیک باشد و بر قداست و یا قهرمانی و اقتدار و یا منیّت (اگو)[1] یک شخص مبتنی باشد (همان، ص. ۱۲۴). وبر میان مفهوم اقتدار و قدرت نیز تفاوت قائل است. برخلاف اقتدار، قدرت شکل‌های پنهان تری دارد. در حالی که اقتدار مستقیم است (یکی دستور می‌دهد و دیگری اطاعت می‌کند) اما قدرت می‌تواند غیرمستقیم باشد (از پایین به بالا و از خارج به درون یک نهاد).

برخلاف سنتِ فکری سن سیمون و دورکهایم تا پارسونز که بر یک چشم‌انداز خوشبینانه و هماهنگ شده (هارمونیک) مبتنی بوده و جنگ را از نظریه‌های خود بیرون رانده اند، وبر چنین نکرده است. همانند میشل فوکو که همواره تأکید می‌کند قدرت معاصر نه بنا به سنت و قرارداد که بنابر جنگ و نزاع بنا شده است، مقوله‌ی جنگ پدر بسیاری از نظریه‌های وبر است.

وبر در جایی می‌نویسد که مشروعیت حکومت به اعتبار آن بستگی دارد و اعتبار نیز وابسته به موقعیت آن دولت در صحنه‌ی بین‌المللی است. همان‌طور که تماشاگران فوتبال مدافع تیم‌های پیروزاند، مشروعیت دولت در برابر مردم به پیروزی‌های آن دولت ربط دارد. برعکس از میان رفتن اعتبار یک دولت امکان یک انقلاب را افزایش می‌دهد. به عنوان نمونه شکست حکومت آلمان در جنگ اول جهانی و از میان رفتن اعتبار آن، اقتدار حکومت را درهم شکست و به سقوط آن منجر شد (*همان*، ص. ۱۵۵).

البته در شرایط عادی اقتدار سیاسی نیاز به مشروعیت ندارد. در این شرایط دولت به صورت یک اداره‌ی بوروکراتیک جلوه کرده و به شور و شوق اهالی خود وابسته نیست بلکه وابسته به حل و فصل منافع اقشار مختلف اجتماعیست و نیز وابسته به روحیه‌ی انفعالی و عادت گنگ و مبهم مردم است. با وجود این حکومت بوروکراتیک قادر نیست در پس رفتار افراد راه یابد و سرچشمه‌ی عمل آن‌ها را تحت تأثیر قرار دهد. به این ترتیب بوروکراتیزه شدن کامل دولت، قدرت سیاسی آن را محدود می‌کند، زیرا قادر نیست افراد را از درون برانگیزد. چنین کاری تنها از سیاست مداران کاریزماتیک برمی‌آید (همان، ص. ۶۸۸).

---

1. ego

گئورگ زیمل، فیلسوف زندگی معاصر

مقدمه

گئورگ زیمل از زمره صاحب‌نظران کلاسیک جامعه‌شناسی‌ست که با بررسی رابطه‌ی متقابل میان فرد و جامعه، جامعه‌شناسی اشکال را بنیان‌گذاری کرد. او از فیلسوفان برجسته‌ی تاریخ معاصر است که در نخستین آثار خود از فلسفه‌ی متافیزیکی انتقاد کرد اما آثار متأخر خود را وقف متافیزیک نوینی در خصوص فلسفه‌ی زندگی کرد. در یک کلام گئورگ زیمل نظریه‌پرداز زندگی مدرن بوده و تجلیات عمده‌ی این زندگی را در آثار خود واکاوی کرده است.

زیمل در اول مارس سال ۱۸۵۸ در برلن متولد شد، در مرکز شهری که سریعاً در حال توسعه بود. شهری که در پی آن بود که محیط‌های کاملاً نوینی پدید آورد؛ محیط‌هایی که در آن‌ها نور چراغ‌ها و زرق و برق جای طبیعت را می‌گرفت، محیط‌هایی که در آن‌ها چیزی تازه داشت به معیار ارزش‌ها بدل می‌شد: پول. زیمل شاهد این تحول بود.

اگر کنت و مارکس و توکویل و نیچه تحولات اجتماعی، اقتصادی فرهنگی و روانی جامعه‌ی مدرن را مطالعه کردند، اکنون آنچه مورد توجه قرار می‌گرفت مرکز این تحولات، کلان شهر بود، یعنی برلن؛ پایتخت آلمان، و متفکر و جامعه‌شناس و فیلسوفی که به این مرکز توجه می‌کند گئورگ زیمل است.

زیمل در خانواده‌ای از قشر متوسط به دنیا آمد. پدر و مادر او یهودی متولد شده ولی هر دو به آیین مسیحیت درآمدند. زیمل پس از اتمام مدرسه، در دانشگاه برلن ابتدا در تاریخ و روان‌شناسی اجتماعی تحصیل کرده و آنگاه در فلسفه و تاریخ فارغ‌التحصیل شد.

او نخست می‌خواست با رساله‌ی خود درباره‌ی «مطالعات قومیتی و روان‌شناسانه درباره‌ی سرآغاز موسیقی» مدرک دکتری بگیرد، اما کارش رسماً به علل غلط‌های املائی زیاد، نادقیق بودن نقل‌قول‌ها و ضعف استدلال‌ها رد شد. البته علاوه بر این دلایل که رسماً گفته شد، احتمالاً نامتعارف بودن موضوع و نیز روش تحقیق در رد رساله‌ی او تأثیر داشتند. استادهایش به او توصیه کردند که به جای این رساله، رساله‌ی دیگری را که قبلاً درباره «ماهیت ماده در فلسفه‌ی کانت» نوشته و برنده یک جایزه‌ی علمی شده بود، معرفی کند. آنگاه زیمل با این رساله با نمره‌ی عالی دکترای خود را گرفت.

او در هابیلیتاسیون[1] خود نیز با مشکل مواجه شد؛ البته رساله‌اش درباره‌ی «نظریه زمان و مکان» کانت قبول شد، اما در سخنرانی دفاع از تزش نظر استاد خود تسِلر[2] را درباره‌ی اینکه مغز مرکز روح آدمی است زیر سؤال برد و به همین دلیل در بدو امر مردود شد. زیمل چند ماه بعد، پس از امتحانی مجدد بالاخره دوره‌ی «پست دکترای» خود را گذراند. با وجود این او را به استادی رسمی نپذیرفتند. هم خود زیمل و هم موضوعات مورد توجه او برای همکارانش در برلن بسیار مشکوک بودند. به علاوه محبوبیت و موفقیت او نیز باعث حسادت بقیه می‌شد؛ صدها نفر در درس‌های او شرکت می‌کردند. او تقریباً درباره‌ی همه چیز سخن می‌گفت: درباره‌ی روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی فرهنگ معاصر، منطق، اخلاق، فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی علم و... (یونگ، ۱۹۹۰، ص. ۱۵).

زیمل نزدیک ۳۰ سال استاد حق‌التدریسی بود تا آنکه بالاخره در سال ۱۹۱۴ در ۵۶ سالگی یک کرسی استادی رسمی دریافت کرد، آن هم نه در برلن بلکه در شهر حاشیه‌ای استراسبورگ. اما وداع او با برلن هم برای او و هم برای صحنه‌ی

---

1. Habilitation
2. Zeller

فرهنگی برلن وداعی دردناک بود. زیمل به قول یکی از معاصرانش امیل لودویگ[1] بی‌تردید به بخشی از زندگی علمی ـ فرهنگی برلن بدل شده بود. یکی از شاگردان او گئورگ لوکاچ درباره‌اش می‌نویسد: زیمل بی‌تردید مهم‌ترین و جالب‌ترین مظهر تمامی فلسفه‌ی معاصر بوده است (**همان**، ۱۸).

آثار زیمل

کارهای زیمل را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد. او در نخستین مرحله بیشتر تحت تأثیر پراگماتیسم اسپنسر و نظریه‌ی تکامل داروین بود، در مرحله‌ی دوم کتاب ***فلسفه‌ی پول*** را نوشت و به مسائل جامعه‌شناسانه پرداخت؛ و بالاخره در مرحله‌ی سوم به فلسفه‌ی زندگی توجه کرده و متافیزیکی نوین بنا نهاد.

او خود در فلسفه‌ی پول می‌نویسد: «در ابتدا تحت‌تأثیر کانت و نظریه‌ی شناخت فکر می‌کردم که تاریخ و علوم اجتماعی پابه‌پای هم پیش می‌روند. تصورم آن بود که تاریخ چیزی نیست جز اتفاقاتی که بنا به قوانین علمی تحول تاریخ رخ می‌دهند. درباره‌ی طبیعت نیز فکر می‌کردم طبیعت همان مایه‌ایست که تنها توسط مفاهیمی که در خرد ماالند معنی می‌یابد. من بین صورت و محتوا جدائی قائل بودم. در افکار جامعه‌شناسانه‌ی خود نیز میان صورت‌های اجتماعی و مضامینی نظیر انگیزه‌های روانی و اهداف قائل به جدایی بودم. بعدها میان آن ساختارهای اجتماعی و این مضامین فردی رابطه‌ای متقابل یافتم. اما به تدریج از این مفهوم «رابطه‌ی متقابل»، یک اصل متافیزیکی نضج یافت؛ یعنی اضمحلال آنچه سخت و مطلق و ابدی‌ست در جریان سیال پدیده‌ها، در قابلیت تبدیل تاریخی‌شان، در واقعیت صرفاً روانشناسانه‌شان» (گاسن، ۱۹۵۸، ص. ۹).

بعضی‌ها زیمل را فیلسوف فرهنگی نامیده‌اند. اما می‌توان او را فیلسوف روان نیز نامید یا فیلسوفی فردگرا یا فیلسوف اجتماعی. اما همه این برچسب‌ها نادقیق و یک جانبه‌اند. یکی از واژه‌های اصلی جامعه‌شناسی زیمل واژه‌ی «رابطه‌ی متقابل» است؛ او می‌نویسد: «همه‌ی تجلیات زندگی روانی در روابط بسیار زیادی با یکدیگر به سر می‌برند. هر کدام از این پدیده‌ها به طور لاینفک با سایر پدیده‌ها

1. Emil Ludwig

در ارتباط‌اند» (کراکاوئر، ۱۹۲۰، ص. ۳۰۷). ماکس آدلر در کتاب خود بنام ***اهمیت زیمل برای تاریخ تفکر*** می‌نویسد: «زیمل علاقه‌ی زیادی داشت که همه جا وجود ما را بلاواسطه درک و اندیشه‌ها و احساسات خود را از واقعیت زندگی از جنبه‌های مختلف اخذ کند» (آدلر، ۱۹۱۹).

نقطه‌ی عزیمت کارهای زیمل تا آغاز قرن ۲۰ برخورد او با نوشته‌های کانت است. او این نوشته‌ها را بیشتر از نقطه‌نظر روانکاوانه بررسی می‌کند. زیمل در این مقطع کتاب‌های ***درباره‌ی تفاوت‌های اجتماعی*** (۱۸۹۰)، ***مسائل فلسفه‌ی تاریخ*** (۱۸۹۲)، ***مقدمه‌ای بر علم اخلاق*** (در دو جلد ۱۸۹۲، ۱۸۹۳) را می‌نویسد. این نوشته‌ها هنوز تحت‌تأثیر پراگماتیسم (اسپنسر)، نظریه‌ی تکامل (داروین) و ملاحظات روان‌شناسانه‌ی اجتماعی‌اند. به عنوان نمونه از مفهوم پراگماتیستی حقیقت جانبداری می‌کند و می‌نویسد: «یک تصور زمانی «حقیقی» است که برای ما فایده داشته باشد» (یونگ، ۱۹۹۰، ص. ۲۷).

زیمل در ***مقدمه‌ای بر علم اخلاق*** در برابر این اندیشه که اخلاقیات ما هستی مستقلی دارند، می‌نویسد: «آدمی را می‌توان به یک درخت تشبیه کرد. اگر درختی در معرض باد شدیدی باشد در جهت باد خم می‌شود و اگر باد از حرکت بازایستد درخت دوباره حالت اولیه خود را باز می‌یابد. اما اگر وزش باد دائمی باشد آنگاه درخت در جهت باد خم شده در همان حالت به رشد خود ادامه می‌دهد. به همین ترتیب روابط اجتماعی اراده‌ی آدمی را آنقدر در جهت خود خم می‌کنند تا آدمی بر آن‌ها منطبق شده و جبر شرایط را نخست به مثابه «باید» و سپس به عنوان «خواست باطنی خود» بپذیرد» (زیمل، ۱۸۹۲، ص. ۶۴).

توجه زیمل از سال ۱۹۰۰ با انتشار ***فلسفه‌ی پول*** هرچه بیشتر به مسائل جامعه‌شناسانه‌ی فلسفی و فلسفه‌ی اجتماعی جلب می‌شود. مسائلی نظیر تأثیر متقابل اجتماعی، رابطه‌ی صورت و محتوا، نسبی‌گرایی فلسفی، و رابطه‌ی میان فلسفه و جامعه‌شناسی او را به خود مشغول می‌کنند. از آثار اصلی این مرحله عبارتند از: ***فلسفه‌ی پول***، بازنویسی ***مسائل فلسفه‌ی تاریخ*** (۱۹۰۵، ۱۹۰۷) و نیز کتاب او به نام ***جامعه‌شناسی*** (۱۹۰۸).

بالاخره مرحله‌ی سوم اندیشه‌ی زیمل پس از خاتمه‌ی کتاب ***جامعه‌شناسی*** آغاز شد. مبداء این مرحله، آشنایی زیمل با هنری برگسون (Henri Bergson) بود.

اینجا دوآلیسم (دوگرایی) **صورت و محتوا** که در مرحله‌ی قبلی مشهود بود به نوعی سه‌گرایی زندگی، صورت و محتوا گسترش یافت. از این پس مفهوم اصلی زیمل مفهوم «زندگی» است: زندگی چه صورت‌هایی به خود می‌پذیرد؟ زندگی به چه صورت‌هایی نیاز دارد که متحقق شود؟ کتب اصلی این دوره عبارت‌اند از ***فرهنگ فلسفی*** (۱۹۱۱)، ***زندگی‌نامه‌هایی درباره‌ی گوته*** (۱۹۱۳) و ***رامبراند*** (۱۹۱۶) و ***نظریه‌ی زندگی*** (۱۹۱۸) که در واقع وصیت‌نامه اوست.

آثار نخست

زیمل پس از طی دوران تحصیلات دکترا و فوق دکترا نخست مقالات مختلفی می‌نویسد که علایق او را بازتاب می‌دهند. مطالبی که انتخاب می‌کند برای آن دوره غیرعادی بوده‌اند. جالب این است که در همان دوره، در مقاله‌ای تحول فرهنگ را از سویی تحولی تاریخی و عینی می‌بیند و از سوی دیگر در فرآیند شکل‌گیری فرهنگ احساسات «ویتال» (زنده) را دخیل می‌داند (هِله، ۱۹۸۸، ص. ۴۷). او در دوره‌ای که از کل به جزء رفتن مد روز بود بر اهمیت تجربه تأکید می‌کند.

زیمل جوان به ویژه در دو حیطه تفحص می‌کند، در حیطه‌ی علم اخلاق و در حیطه‌ی جامعه‌شناسی. این تحقیقات ابتدا به صورت مقالاتی درج می‌شوند، سپس به دو اثر او درباره‌ی تفاوت‌های اجتماعی و «مقدمه‌ای بر علم اخلاق» می‌انجامند. او درباره‌ی روش تحقیق می‌نویسد: «به جای پیش فرض‌ها باید مطالعه‌ی تاریخی مشخص بنشیند». زیمل می‌گوید همه‌ی فیلسوفان اخلاق از کانت گرفته تا اشتاینتال[1] (استاد خود او) می‌خواهند از تجربه صرف‌نظر کنند. اما این تنها تجربه است که قادر است به ما اطلاعاتی درباره‌ی مفاهیم و اصول اخلاق بدهد (زیمل، ۱۸۹۲، ص. ۲۹۰). به علاوه او با ارزش‌گذاری بر اصول اخلاقی هم مقابله می‌کند و می‌نویسد: «در نگاه علمی هرگز نمی‌توان بر مبنای آنچه که وجود دارد معیارهای ارزش‌گذاری را یافت، هیچ‌گونه رابطه‌ی منطقی میان آنچه هست و آنچه باید باشد وجود ندارد. علم یعنی دریافتن آنچه وجود دارد. علم اخلاق نیز از این اصل مبرا نیست. ایجاد و توجیه الگوها و ارزش‌ها خارج از وظایف علم است. البته الگوها

1. Steinthal

و ارزش‌ها را می‌توان به طور علمی تجزیه و تحلیل کرد. یعنی می‌توان آن‌ها را به عنوان پدیده‌هایی عینی مورد بررسی قرار داد» (دامه، ۱۹۸۴، ص. ۲۱۳).

زیمل در مقدمه‌ای بر علم اخلاق می‌نویسد که قصد دارد در اثر خود آرمان‌های اخلاقی را توضیح دهد، نه آنکه مورد قضاوت قرار دهد. «همانقدر که یک کالبدشکاف نباید درباره‌ی بدنی که کالبدشکافی می‌شود قضاوتی زیباشناسانه ارائه دهد پژوهشگر علمی نیز نباید درباره‌ی پدیده‌های اخلاقی ارزش‌گذاری اخلاقی کند» (زیمل، ۱۹۸۹، جلد ۳، ص. ۵۰). بنابراین آنچه را که بعداً تحت عنوان «بی‌طرفی علمی» از زبان ماکس وبر می‌شنویم در همان سال ۹۳-۱۸۹۲ برای نخستین‌بار در آثار زیمل می‌بینیم: برخلاف آن‌هایی که فکر می‌کنند بتوانند از علم اخلاق جهت ایجاد یک جامعه‌ی آرمانی بهره گیرند، وظیفه‌ی محقق آن نیست که مسیر تحول جامعه را تعیین کند؛ تحول اجتماعی بر اثر عمل اجتماعی و در روابط تجربی شکل می‌گیرد که محقق تنها ناظر آن‌هاست (**همان**، ص. ۵۰).

زیمل از سوی دیگر ایده‌ی هگل را نیز که آرمان‌های اخلاقی را در حیطه‌ی روح عینی و تبلور این روح قلمداد می‌کرد نقد می‌کند. «انسان در این زمین گرد زندگی می‌کند و از روابط این جهانی، معیارها و ارزش‌های خود را پدید می‌آورد. همین روابط‌اند که عینیت او را می‌سازند و روح آدمی چیزی نیست جز تبلور این روابط عینی. بنابراین «روح عینی» نیز مثل سایر پدیده‌ها یک واقعیت اجتماعیست. تاریخ را انسان‌های واقعی می‌سازند و نه عروسک‌های یک «روح عینی»» (**همان**، ص. ۵۰۱...).

اما زیمل در عین توجه به مسائل علم اخلاق به مسائل جامعه‌شناسی نیز علاقه نشان می‌دهد. او در همان سال ۱۸۸۸ در مقاله‌ای تحت عنوان «ملاحظاتی درباره‌ی مسائل اجتماعی ـ اخلاقی» می‌نویسد: با توسعه و افزایش بغرنجی یک جامعه، فردیت آدمی نضج می‌یابد. با عمق یافتن فردیت آدمی، میان افراد یک گروه با افرادی که خارج از آن گروه هستند تشابهات و نزدیکی‌ها افزایش می‌یابند. بنابراین، فرآیند توسعه و تمدن از سویی فردیت را افزایش می‌دهد و از سوی دیگر تشابه و نزدیکی بیشتر غریبه‌ها را پدید می‌آورد (زیمل، ۱۹۸۹، جلد ۲، ص. ۲۲۰).

زیمل با استناد به مقالات مردم‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی، با استناد به باخ اوفن[1]،

1. Bachofen

لیپرت[1] و داروین، نتیجه می‌گیرد با افزایش فردیت، قدرت انسجام گروه اجتماعی کاهش می‌یابد. هرچه جامعه‌ای خام‌تر و بدوی‌تر باشد و تفاوت‌های میان افراد در آن کمتر باشند، آن جامعه در درون منسجم‌تر است. در مقابل هرچه جامعه‌ای متحول‌تر و بغرنج‌تر باشد، فردیت در آن گسترده‌تر است. بنا به گفته‌ی زیمل درجه‌ی تحول یک جامعه را می‌توان برحسب بغرنجی و کثرت کنش‌های متقابل آن جامعه سنجید. هرچه این کنش‌های متقابل بیشتر و بغرنج‌تر باشند، به همان اندازه نیز تفاوت‌های درونی آن جامعه و میزان فردیت در آن بیشتر است. این هم در مورد تحول و بغرنجی تولید و تقسیم کار صدق می‌کند و هم به طور کلی در مورد فرهنگ (**همان**، ص. ۲۲۱...).

به عقیده‌ی زیمل ادامه‌ی این تحول و بغرنج شدن اجتماعات بالاخره یک جامعه‌ی جهانی پدید می‌آورد که در آن افراد آزاد، یعنی افرادی که به میزان زیادی از جبر جامعه رها شده اند، در کنشی متقابل به سر خواهند برد. آن‌ها بنا به فردیت خود و نه بنا به هویت گروهی خود با هم رابطه خواهند یافت (**همان**، ص. ۲۲۱).

زیمل در همین مقاله درباره‌ی جامعه‌شناسی می‌نویسد: جامعه‌شناسی فقط یک علم اختلاطی است. این علم موضوع خاص و خود ویژه‌ای ندارد و صرفاً از مایه‌ی سایر علوم بهره می‌برد تا البته یک «سنتز نوینی» از آن‌ها بسازد و دیدگاه جدیدی پدید آورد. جامعه‌شناسی با نتایج پژوهش‌های تاریخی، مردم‌شناسی، آمار و روان‌شناسی نظیر تولیدات نیمه‌ساخته رفتار می‌کند. برخلاف سایر علوم، جامعه‌شناسی بلاواسطه ماده‌ی اولیه را بررسی نمی‌کند. بلکه از موضوعاتی که نتایج تحقیقات سایر علوم است، نتایج نوینی استنتاج می‌کند. به این ترتیب جامعه‌شناسی در شکل کنونی خود، فقط دیدگاه جدیدی برای ملاحظه‌ی موضوعات شناخته شده عرضه می‌کند (**همان**، ص. ۱۱۶).

اگر حیطه‌ی جامعه‌شناسی توصیف «اشکال همزیستی انسان‌ها» و «قواعد» این همزیستی باشد که برمبنای آن افراد در جامعه به کنش می‌پردازند، آنگاه جامعه‌شناسی به متافیزیک شباهت پیدا می‌کند. چون نظیر متافیزیک که «کل» را و «مطلق» را هدف قرار داده جامعه‌شناسی نیز «کلیت جامعه» را هدف قرار داده است. آنچه در جهان‌بینی‌های متافیزیکی قابل بحث است آن است که یا یک حقیقت

---

1. Lippert

جزئی را به حقیقت مطلق بدل می‌کنند یا آنکه از مشاهده‌ی واقعیت‌های منفرد برای یک کل نتیجه گیری می‌کنند (**همان**، ص. ۱۲۰).

البته زیمل متافیزیک را فی‌نفسه مردود نمی‌داند بلکه فقط داعیه‌ی آن را که از جزء برای کل نتیجه می‌گیرد نقد می‌کند. رابطه‌ی زیمل با متافیزیک رابطه‌ی خاصی است. زیمل جوان از سویی در تلاش بود علومی اجتماعی بدون هرگونه ماوراءالطبیعه ایجاد کند، اما از سوی دیگر می‌دانست که علم همواره با مرزهایی مواجه است و اگر قرار باشد این مرزها را درنوردیم به سوی متافیزیک حرکت می‌کنیم. متافیزیک آن حیطه‌هایی را در بر می‌گیرد که علم هنوز به آن‌ها دست نیافته است. او از کتاب *فلسفه‌ی پول* خود به بعد از دو مرز صحبت می‌کند که علم در میان آن‌ها قرار دارد. یک مرز پایینی که محل پیش‌فرض‌ها و مفاهیم و تحقیقات جزء است و یک مرز بالایی که متافیزیک آغاز می‌شود و تلاش می‌کند کلیت جهان و زندگی را نشان دهد (زیمل، ۱۹۰۸، ص. ۲۰).

او در کتاب *تمایزات اجتماعی* نیز جامعه‌شناسی را با متافیزیک مقایسه می‌کند. جامعه‌شناسی تلاش می‌کند جامعه را توصیف کند، اما هنگامی که آغاز به توصیف جامعه می‌کند می‌بیند که جامعه خود در اجزای بی‌شماری از فرآیندهای جزئی‌تر حل می‌شود. جامعه در روابط متقابل بسیاری گم شده است و هیچ «قانون والاتری» وجود ندارد که حرکت این اجزا را تنظیم کند و این کیفیت در مورد فرد فرد آدم‌ها نیز صدق می‌کند. یک فرد نیز به مانند جامعه از اجزای بسیاری تشکیل شده است. او محصول تأثیرات بسیار مختلف بوده و دائماً در معرض تغییر و تحول است. از آنجایی که نه در جامعه و نه در فرد هیچ قانون نهایی وجود ندارد، زیمل چاره‌ای نمی‌بیند جز آنکه روابط سیال متقابل را مرکز توجه خود قرار دهد؛ و جامعه چیزی نیست مگر جمع این روابط متقابل سیال (زیمل، ۱۹۸۹، جلد ۲، ص. ۱۲۷).

زیمل در کتاب *جامعه‌شناسی* از این هم فراتر رفته و به جای مفهوم «جامعه» مفهوم «اجتماعی شدن» را می‌نشاند. زیرا جامعه در اشکال مختلف «اجتماعی شدن» حل شده است. بنابراین جامعه‌شناسی فقط می‌تواند علم بررسی این اشکال و صور «اجتماعی‌شدن» باشد. یعنی بررسی«همه‌ی این هزاران رابطه‌ای که میان افراد وجود دارد. خواه روابط لحظه‌ای، خواه روابط دائمی، خواه روابط آگاه، خواه روابط ناخودآگاه، خواه روابط گذرا، خواه روابط پایدار». بنابراین جامعه به عنوان

یک کلیت هرگز نمی‌تواند به طور مطلق دریافت شود (زیمل، ۱۹۰۸، ص. ۷۰).

به قول زیمل هرچه جامعه گسترش یابد روابط متقابل گوناگون و فرآیندهای تمایز بیشتری پدید می‌آیند. این روابط و فرآیندها به نوبه‌ی خود فردیت آدمی را عمق می‌بخشند. یعنی رابطه‌ی آدمی با یک گروه ثابت سست می‌شود، در مقابل هر فرد با گروه‌های گوناگونی ارتباط می‌یابد. این وضعیت بختِ هر فرد را جهت رشد فردیتش افزایش می‌دهد، اما فقط بخت او را، زیرا از سوی دیگر وابستگی‌های ساختاری او به جامعه افزایش می‌یابد.

اگر آدمی در جوامع ابتدایی به لحاظ کیفی عضو یک گروه بود، یعنی ارزش‌ها، سنن و روحیات این گروه بر او غالب بودند، امروز وضعی دوگانه دارد، او از سویی یک موجود اجتماعی است و از سوی دیگر یک موجود فردی. اکنون وجود او کمتر بر اثر ارزش‌های کیفی و بیشتر بر اثر تعیین‌های کمی شکل می‌گیرد. تمایزات اجتماعی، آدمی را هرچه بیشتر از وحدت اولیه با اجتماع جدا کرده، او را از طریق روابط اجتماعی گوناگون غنی ساخته است. این روند سرآخر او را به خود! می‌رساند (زیمل، ۱۹۸۹، جلد ۲، ص. ۲۴۱...).

اثر دو جلدی او تحت عنوان ***مقدمه‌ای بر علم اخلاق*** دنباله‌ی کتاب ***تمایزات اجتماعی*** است. او در این اثر از میان انواع روابط اجتماعی یک زیرمجموعه را انتخاب می‌کند: حیطه‌ی اخلاق. اخلاق به نظر زیمل جمع تجارب اجتماعی بشریت است. بنابراین چیزی نظیر جوهره و ذات اخلاق بشری وجود ندارد.

فلسفه‌ی پول

زیمل در دهه‌ی آخر قرن نوزده مسائل بسیاری از جمله روان‌شناسی اجتماعی، فرهنگ مدرن، جامعه‌شناسی، زیبایی‌شناسی، روان‌شناسی مُد، جامعه‌شناسی خانواده، نقش زن و روابط میان زن و مرد را مورد بررسی قرار می‌دهد. اما عمده‌ترین مسئله برای او مسئله‌ی پول و روابط اقتصادی مبتنی بر پول و آن نقشی است که پول در زندگی و فرهنگ مدرن بازی می‌کند. او در همان مقاله «روان‌شناسی پول» (سال ۱۸۸۹) می‌نویسد: پول عبارت است از «عینیت مطلق». عینیتی که هرگونه فردیت را از بین می‌برد. برخلاف سایر اجناس (نظیر ماشین و خانه و گردنبند و...) که برای ما دارای تاریخ‌اند، خاطره‌انگیزند و با آن‌ها روابط

حسی و مشخص داریم، با پول چنین رابطه‌ای نداریم (زیمل، ۱۹۸۹، جلد ۲، ص. ۱۲۶۱).

علت اصلی علاقه‌ی زیمل به مسئله‌ی اقتصاد پولی تجارب او با زندگی در شهر بزرگ بود. او به عینه شاهد رابطه‌ی تنگاتنگ اقتصاد پولی و رشد شهرهای بزرگ بود. بنا به زیمل رشد شهرها و اقتصاد پولی رابطه‌ی مستقیم با گسترش عقلانیت دارند. حاکمیت پول و حاکمیت عقل در ارتباط عمیقی با یکدیگر پدید می‌آیند. هر دو در برخورد با آدم‌ها و اشیاء عینیتی صرف دارند. در این برخورد نوعی عدالت صوری و بی‌رحمی شدید و سخت عجین شده است (زیمل، ۱۹۸۴، ص. ۱۹۳).

پول وسیله‌ای است که عقل توسط آن محاسبات خود را انجام می‌دهد. پول بدان جهت وسیله‌ی مناسب محاسبه است که همه‌ی اختلافات میان اشیاء را نادیده می‌گیرد؛ همه‌ی این تفاوت‌های کیفی را به یک تفاوت کمی (چقدر میشه؟) تبدیل می‌کند. به این ترتیب پول خود را به وجه مشترک همه‌ی ارزش‌ها بدل می‌سازد. از این‌رو پول جوهر همه‌ی اشیاء را تهی می‌کند؛ ویژگی‌های آن‌ها، ارزش خاص و غیرقابل تعویض بودنشان را از میان می‌برد. پول نه تنها مهر خود را بر زندگی اقتصادی می‌زند بلکه مجموعه‌ی «نحوه‌ی زندگی»، جهان‌بینی‌ها، معیارها و روابط آدم‌ها را تغییر می‌دهد (زیمل، ۱۸۹۷، الف).

کتاب ***فلسفه‌ی پول*** در سال ۱۹۰۰ انتشار می‌یابد. کتابی که نوشتنش چند سال طول کشید و زحمت زیادی برای زیمل داشت. به قول کارل جوئل[1] این کتاب تصویر کاملی است از فرهنگ معاصر؛ فرهنگی که زیر لوای پول قرار دارد. زیمل در این کتاب ظریف‌ترین نداهای زندگی مدرن را حس کرد (جوئل، ۱۹۰۱، ص. ۸۱۲). زیمل گرچه مسائل اقتصاد را در این کتاب برجسته می‌کند اما نه برای آنکه بگوید که پول نقش پایه و محور را در این جهان ایفا می‌کند بلکه برای آنکه نشان دهد که پول شاخص‌ترین نماد جامعه‌ی معاصر است. او نقش عظیم پول را بررسی می‌کند، اما فقط نقشی را که پول در این جهان «بازی» می‌کند، و نه آنکه پول این جهان را پدید آورده باشد (**همان**، ص. ۸۱۴).

کتاب ***فلسفه‌ی پول*** فقط تعبیر فلسفی مسائل اقتصادی نیست، بلکه بیش از آن

---

1. Karl Joël

یک تئوری جامع جامعه‌ی معاصر است. زیمل در این کتاب کوشید عصر خود را در قالب اندیشه بازیابد. موضوع این است که کدام وضعیت روحی، کدام روابط اجتماعی، کدام ارزش‌ها و معیارها به پول چنین معنا و چنین اهمیتی داده‌اند و واقعیت پول را معین کرده اند. سپس باید دید که پول چه تأثیری در احساس و فرهنگ آدمی می‌گذارد (زیمل، ۱۹۸۹، جلد ۶، ص. ۱۰).

زیمل همان موضوعی را که در کتاب تمایزات اجتماعی طرح کرده بود، اکنون به عمق می‌برد: با بغرنج شدن هر جامعه‌ای و با پیچیده شدن روابط اجتماعی متقابل در آن، وابستگی مطلق افراد به یک گروه ثابت از میان رفته و به جای این وابستگی، وابستگی‌های متنوع و نسبی می‌نشینند. از آنجایی که تعداد وابستگی‌های متقابل افزایش می‌یابند، مفاهیم عینیت و کمیت برای افراد اهمیت پیدا می‌کنند، نظیر افرادی که حامل یک کارکرد اجتماعی معین بوده یا صاحب سرمایه‌اند. دست آخر فرد می‌بیند که عینیت یافتن زندگی، او را از بندهای گذشته رها کرده اما او قادر به لذت بردن از آزادی نوین خود نیست (*همان*، ص. ۷۲۱).

آخرین فصل کتاب ***فلسفه‌ی پول*** تحت عنوان نحوه‌ی زندگی، حاوی چکیده‌ی کل کتاب است: جامعه عبارت است از کنش متقابل اجزای آن. پیشرفت، حاصل گسترش هرچه بیشتر تمایزات افراد یک جامعه است، که به نوبه‌ی خود هرچه بیشتر تبادل میان این افراد و نیز مبادله‌ی آن‌ها را می‌طلبد. در پایان این زنجیر به هم پیوسته، در فرآیند آنچه که تاریخ و تکامل نام گرفته، جامعه‌ای قرار دارد که در آن همه چیز قابل مبادله است، زیرا همه چیز به کالا تبدیل شده است، از یک شیء مصرفی گرفته تا یک کارگر زنده، و آنچه به معیار همه‌ی این چیزها و افراد بدل گشته چیست؟: پول!

پول همه‌ی تفاوت‌های میان چیزها را هم تراز کرده و مهر خود را بر آن‌ها زده است. به این ترتیب، جامعه دوباره به طبیعت تنزل می‌یابد. فرآیندهای فرهنگی جلوه‌ی فرآیندهای طبیعی را پیدا می‌کنند، البته آن‌ها فرآیندهایی هستند که از عقل آدمی ناشی شده‌اند.

از آنجایی که پول در همه جا حضور دارد و در همه جا واسطه است، همه‌ی عناصر حیات در یک ارتباط جبری و قضا و قدری قرار می‌گیرند. از آنجا که پول همه‌ی اشیاء و آدم‌ها را با یک عینیت بی‌رحمانه می‌سنجد و ارزشی که با این سنجش

معین می‌شود رابطه‌ی این اشیاء و آدم‌ها را با یکدیگر معین می‌کند، مجموعه‌ای از روابط شیئی و شخصی در زندگی پدید می‌آید. این مجموعه دربرگیرنده‌ی پیوند و رابطه‌ی علت و معلولی محکمی است، نظیر همان قوانین طبیعی حاکم بر حیات. همان‌طور که در طبیعت انرژی به همه چیز جان می‌دهد، اما به صور و اشکال متنوع، در جامعه‌ی مبادله‌ای نیز پول ارزش همه‌ی چیزها را معین می‌کند، هرقدر نیز که این چیزها صور و اشکال متنوع داشته باشند (**همان**، ص. ۵۹۳...).

بعدها آدرنو و هورکهایمر، در کتاب مشترکشان ***دیالکتیک روشنگری*** از این افکار مدد برده و این دیالکتیک را به مثابه عقب‌گرد به بربریت توصیف کرده‌اند: روشنگری به معنای تمامیت‌گرایی‌ست، غلبه‌ی واقعیت موجودی است که به وسیله‌ی کار بر طبیعت مسلط گشته است. اما این سلطه‌ی جهانی انسان بر طبیعت بالاخره به آدمی برمی‌گردد. از آدمی چیزی باقی نمی‌ماند مگر همان تکرار دائمی «من می‌اندیشم». اما به این ترتیب روشنگری به جایی برمی‌گردد که از آن آغاز کرده بود: به اسطوره. زیرا که جهان به مثابه اندیشه و قضاوت همان است که اسطوره‌ی کیهانی بود (هورکهایمر / آدورنو، ۱۹۸۶، ص. ۳۳).

زیمل نیز اقتصاد پولی و تولید کالایی سرمایه‌داری را با تعقل و نمود ایدئولوژیک آن یک کاسه می‌کند: «آن کارکرد روانی که عصر جدید به کمک آن در جهان ظهور کرده و روابط فردی و اجتماعی را تنظیم می‌کند یک کارکرد حسابگرانه است. آرمان آن، این است که جهان را به مثابه یک مسئله‌ی حساب درک کرده، فرآیندها و خصایص کیفی اشیاء و پدیده‌ها را در سیستمی از ارقام جمع کند. به همین جهت کانت خیال می‌کرد در طبیعت فقط آنقدر دانش بیابد که در ریاضی قابل استفاده است» (زیمل، ۱۹۸۹، جلد ۶، ص. ۶۱۲...).

پول معیار سنجش و ارزش گذاری جهانی ست که تنها به صورت مسئله‌ی حساب و با عقلی کاربردی نظاره گردد، به همان نحو که زمان با ساعت اندازه‌گیری می‌شود. پس جای تعجب نیست که پول و زمان چنین با هم تلفیق شده‌اند. «ماهیت محاسبه‌گر پول روابط میان جنبه‌های مختلف زندگی را در تعیین آنچه برابر و آنچه نابرابر است دقت و اطمینانی بخشیده. این دقت و اطمینان نظیر همان دقت و اطمینانی‌ست که در محاسبه‌ی زمان به وسیله‌ی ساعت پدید آمده است» (**همان**، ص. ۶۱۵).

پول و عقل نیز مشابه یکدیگرند؛ نخست آنکه هر دو بدون شخصیتند زیرا هر دو تصمیمات و تأکیدات احساسی را نادیده می‌گیرند و هر دوی آن‌ها چنان بر ما مسلط شده‌اند که در برابرشان بی‌اختیار شده‌ایم. بنابراین چیرگی پول و عقل بر آدمی جلوه‌هایی از ***از خودبیگانگی*** آدمی‌اند (**همان**، ص. ۶۲۷).

تراژدی فرهنگ

زیمل در مقاله‌ی «مفهوم و تراژدی فرهنگ» (۱۲-۱۹۱۱) می‌نویسد: آدمی هنگامی که چیزی می‌آفریند، آن شیء حیاتی عینی کسب کرده و زندگی‌ای مستقل از ما طی می‌کند. شیء مزبور نه تنها خود را از ما مستقل کرده بلکه قدرت و ضعف‌هایی دارد، دارای اهمیتی است که ما در پیدایش آن‌ها نقشی نداشته‌ایم و وجود آن‌ها حتی باعث تعجب ما می‌شود. تراژدی این وضعیت در آن است که فرهنگ از سویی برای آدمی ضروری‌ست، اما از سوی دیگر، با تحول جامعه‌ی بشری این فرهنگ به مثابه قدرتی بیگانه در مقابل ما ایستاده است.

مثلاً بر اثر تقسیم کار پیشرفته، کار برای کارکنان به چیزی بیگانه بدل شده است. مثال بعدی پیشرفت تکنولوژی است. این پیشرفت دیگر هیچ تناسبی با آنچه قرار بود باشد ندارد (یعنی وسیله‌ی تسهیل زندگی). در همه جا شاهدیم که وسایل بر اهداف غلبه کرده اند، و میان انسان به مثابه فاعل و عقل کاربردی فاصله افتاده است. نتیجه‌ی این از خودبیگانگی، آن هزاران عادتی است، آن هزاران سرگرمی است و آن هزاران نیازی است که در جهان بیرون می‌جوییم (**همان**، ص. ۶۳۸).

زیمل توضیحی درباره‌ی چگونگی تکوین فرآیند تاریخی و فرهنگ مدرن نمی‌دهد. او در سطح نمودها و پدیده‌ها می‌ماند، در سطح اجزا، لحظات، مشاهدات، نظیر زندگی روزمره. او واقعیات اجتماعی را مشاهده می‌کند و مفهوم «از خود بیگانگی» را نیز از درون همین مشاهدات استنتاج می‌کند.

اما زیمل راهی برای برون رفت از این از خودبیگانگی می‌بیند. او در یکی از مقالاتش مقوله‌ای بنام «انسان موقر»[1] را طرح می‌کند. انسان موقر کسی است که نه فقط خود را نظاره کند، بلکه در عین‌حال فاصله معینی با اشیاء و پدیده‌های دور

---

1. der Vornehme Mensch

و بر خود داشته باشد. انسان موقر کسی است که از فاصله‌ی معین نظاره کند. او نظاره‌گری بی‌طرف است. در این لحظات نظاره‌گری بی‌طرفانه، نظاره‌گر از مسائل جهان رها می‌شود. این نظاره‌گر نظیر برده‌ای‌ست که زنجیرهای خود را پاره کرده و جامعه‌شناس همان انسان موقری است که موضوعات مورد مشاهده‌ی خود را از فاصله‌ای معین نظاره کرده و هنگام نظاره‌شان خود را از آن‌ها، رها ساخته است (زیمل، ۱۹۰۷، ص. ۱۴۸...).

کارل مانهایم، در جست‌وجوی جای آدمی در جهان

مقدمه

مانهایم جزء نادر فیلسوفان و محققان اجتماعی برجسته‌ای است که در هنگام تخاصم ایده‌های گوناگون، توانسته نظاره‌گر مستقل این ایده‌ها بوده و از جایگاهی رفیع، ایدئولوژی را از واقعیت تمیز داده و به سوی حقیقت رهنمون شود.

کارل مانهایم از نویسندگان بنیادی جامعه‌شناسی است. او از پایه‌گذاران جامعه‌شناسی شناخت است. اثر او *ایدئولوژی و اتوپیا* (۱۹۲۹) در همان دوران زندگی‌اش باعث شهرت جهانیش شد. تقریباً همه‌ی آنهایی که راجع به مسائل جامعه‌شناسی شناخت صحبت می‌کنند به او ارجاع می‌دهند.

در مرکز ثقل اندیشه‌ی مانهایم هستی سیاسی انسان مدرن قرار دارد. انسانی که به طور کامل در احاطه‌ی سیاست است. جامعه‌شناسی علم او بحران جهان مدرن را بازتاب می‌دهد. بحرانی که ریشه‌اش در سیاست نهفته است. و از این حیطه به همه‌ی ابعاد زندگی گسترش می‌یابد و مانع آن می‌شود که انسان بهَ فردیت حقیقی خود نایل آید. مانهایم فقط به تبیین بحران بسنده نمی‌کند، بلکه در عین‌حال در جست‌وجوی راهی برای خروج از این بحران است، بحرانی که او نه فقط به طور نظری، بلکه در زندگی شخصی نیز به شکلی دردناک تجربه کرده بود.

یکی از محورهای اندیشه‌ی مانهایم، نگاه او به نظریه‌های گوناگون عصر خود بود. او نشان داد که این نظریه‌ها تنها محصول اندیشه‌ی متفکران نیستند

بلکه در عین‌حال محصول اراده و خواسته‌ی آنان نیز هستند. بنابراین نظریه‌های مزبور محدود و مشروط‌اند. از نظر مانهایم نگاه جامعه‌شناسانه باید خود را از این مشروطیت و محدودیت رها کند. اندیشه‌ی مانهایم حامل پیامی است. او بدنبال یافتن جای آدمی در جهان است، بدنبال تبیین جای آدمی در جهانی ست که دیگر به طور خودبه‌خودی جای او را تعیین نمی‌کند. جهانی که آدمیان در آن جای خود را گم کرده‌اند. زندگانی خود مانهایم بیان این سرگردانی و بی‌مکانی زندگی آدمی‌ست. پس بگذارید از سرگذشت زندگی او آغاز کنیم.

زندگی و سیر اندیشه‌های کارل مانهایم

کارل مانهایم در ۲۷ مارس ۱۸۹۲ در بوداپست (پایتخت مجارستان) بدنیا آمد. خانواده‌ی او از طبقه‌ی متوسط بود. پدرش تاجر پارچه بود. پدر مجاری ـ یهودی او عمدتاً علایق اقتصادی داشت، در حالی که مادر آلمانی ـ یهودی او تمایلات ادیبانه داشت. کارل مانهایم که دو زبانه بزرگ شده بود، از همان دوره‌ی دبیرستان به ادبیات و فلسفه علاقه‌مند شد.

در این دوران بوداپست مرکز اقتصادی و فرهنگی امپراتوری اتریش ـ مجارستان بود. بخش مجاری این امپراتوری در آن زمان علاوه بر نواحی مجاری شامل بخش‌هایی از رومانی، بخش‌هایی از لهستان و نیز شامل کرواسی و اسلوواکی بود. علی‌رغم پیشرفت بوداپست، فرآیند مدرنیزاسیون در مجارستان نسبت به بخش اتریشی امپراتوری کندتر پیش رفته بود. با وجودی که سطح تعلیمات مردم نسبتاً بالا بود اما اشرافیت هنوز از قدرت بالایی برخوردار بود. به عنوان نمونه تا جنگ جهانی دوم فقط یک سوم مردان مجاری از حق رای برخوردار بودند (هوفمان، ۱۹۹۶، ص. ۱۶).

در نخستین سال‌های قرن بیستم در بوداپست گروه‌های روشنفکری با جهان‌بینی‌های مختلف شکل گرفتند تا به انجماد اجتماعی و فرهنگی پایان دهند. جریان آزادیخواهانه که هدفش ایجاد یک فرهنگ ملی مستقل بود اروپای غربی را الگوی خود قرار داده بود و سنت‌گرایی اشرافی را نفی می‌کرد. کارل مانهایم در این جریان دخیل بود.

یکی از اندیشمندان تأثیرگذار بر مانهایم اسکار جازی[1]، بنیانگذار حزب رادیکال بود. فردی که می‌گفت «معیار یک سیاست ایده‌آل، تنها ایده‌آل افلاطون است: زمانی خواهد آمد که فیلسوفان حیات سیاسی را اداره خواهند کرد. کسانی رهبری را به دست خواهند گرفت، که مملو از دانش نظری و خلوص اخلاقی خواهند بود» (لوید، ۱۹۶۷). بعدها بعضی از منتقدان مانهایم گفته‌اند که ایده «روشنفکر رها از بندهای اجتماعی» مانهایم از همین افکار جازی تأثیر پذیرفته است.

یکی دیگر از کسانی که بر مانهایم تأثیر گذاشت استاد فلسفه‌ی او الکساندر برنات[2] و نیز فیلسوف برجسته بِلا زالای[3] بود. بلا علاقه‌ی مانهایم را به مسائل نظریه‌ی شناخت جلب کرد. نتیجه آن شد که مانهایم پس از کاری سختکوشانه، تز دکتری خود را مبنی بر «تحلیل ساختاری نظریه‌ی شناخت» در سال ۱۹۱۸ ارائه کند.

اما مهم‌ترین تأثیر را گئورگ لوکاچ[4] بر او گذاشت. هر دو آنها در جلسات موسوم به محفل یکشنبه شرکت داشتند (کارادی، ۱۹۸۵، ص. ۷). در این جلسات همسر آتی مانهایم، یولیا لانگ[5] نیز شرکت داشت. مباحث اصلی این محفل حول هنر، فرهنگ، فلسفه و اخلاق می‌چرخید (همان، ص. ۹۴).

با وجودی که مانهایم از جوان‌ترین اعضای محفل بود در سال ۱۹۱۷ با سخنرانی خود تحت عنوان «روح و فرهنگ» نوعی مانیفست برای محفل یکشنبه تهیه کرد. همان‌طور که در تجزیه و تحلیل این مانیفست روشن خواهیم کرد قصد مانهایم و محفل یکشنبه انتقاد از مدرنیته بود البته نه به صورت یک ضدیت سطحی و مطلق با مدرنیت بلکه انتقادی سازنده جهت اصلاح شرایط زندگی.

مرکز ثقل انتقاد آنها پدیده‌ی «از خودبیگانگی» آدمی بود که در ابعاد مختلف مورد مشاهده و تجزیه و تحلیلشان قرار گرفته است. البته آنها از مفهوم «از خودبیگانگی» برداشتی مارکسیستی نداشتند. برخلاف تعریفی که بعدها لوکاچ در ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** از این مفهوم کرد، مفاهیم مارکسیستی نظیر مبارزه

1. Oskár Jászi
2. Alexander Bernát
3. Béla Zalai
4. Georg Lukács
5. Julia Láng

طبقاتی، روابط تولیدی و نیروهای مولد در ادبیات مانهایم و محفل یکشنبه موجود نیستند.

این گروه به لحاظ جهان بینی به نوعی ایده‌آلیسم اخلاقی گرایش داشت و در تلاش بود الگوها و ارزش‌هایی را تبیین کند که بر مبنای آنها شکل زندگی بورژوایی را زیر سؤال ببرد. انتقاد آنها از مدرنیته، که در عین‌حال تلاشی جهت یافتن معنا بود، انتقادی فرهنگی ـ اخلاقی بوده و جنبه‌ی سیاسی آن پنهان بوده است. به همین خاطر هنگامی که لوکاچ ناگهان در آستانه‌ی انقلاب شورایی مجارستان به حزب کمونیست پیوست این گروه نیز از هم پاشید (هوفمان، ۱۹۹۶، ص. ۲۱).

برای مانهایم موضوعات اصلی محفل یکشنبه، یعنی موضوع از خود بیگانگی انسان مدرن و بعدها: موضوع پایه‌های فرهنگی یک نظام سیاسی و اجتماعی همواره اهمیت خود را حفظ کرده‌اند. از هم‌پاشی سلطنت هابسبورگ در اتریش ـ مجارستان ابتدا منجر به تشکیل یک حکومت بورژوا ـ دموکراتیک به ریاست میشائل کارولی[1] شد که توسط احزاب لیبرال و سوسیال دموکرات حمایت می‌شد. این حکومت در نوامبر سال ۱۹۱۸ جمهوری مستقل مجارستان را برپا کرد. هم این جمهوری بورژوا ـ دموکراتیک و هم جمهوری شوروی مجارستان که یک سال پس از آن به ریاست بلا کون[2] تشکیل شد، هر دو میان پرده‌ای بودند برای حکومت نظامیان دست راستی به ریاست نیکولاس فون هورتی[3] که از سال ۱۹۲۰ الی ۱۹۴۴ زمام امور را به دست داشته و به حکومت ترور سفید ملقب بود.

در پی جمهوری شوروی مانهایم استاد فلسفه در دانشگاه بوداپست شد. لوکاچ که رئیس کمیساریای فرهنگی جمهوری شوروی شده بود تلاش کرد به ایده‌آل‌های محفل یکشنبه جنبه‌ی سیاسی داده و از سیاست در جهت نوسازی فرهنگی بهره جوید. مانهایم در برابر این افکار تردید بسیار داشت. او که در گذشته برای لوکاچ ارج زیادی قائل بود اینک به انتقاد از او پرداخته و روابطشان به سردی گرایید.

مهم‌ترین اختلاف آنها درباره‌ی انقلاب بود. مانهایم به انقلاب به مثابه ابزاری برای نوسازی فرهنگی اعتقادی نداشت. او در مباحثی که از ماه مه الی ژوئن ۱۹۱۹

---

1. Michael Károlyi
2. Béla Kohn
3. Nikolaus von Horthy

به عنوان استاد دانشگاه تحت عنوان مسائل بنیادی فلسفه‌ی فرهنگ مطرح کرد انتقاد خود را به راه انقلاب به مثابه راه نجات بیان کرد. او به ویژه آثار منفی انضباط حزبی را مورد نقد قرار داده و این انضباط را «گناه فرهنگی در برابر روح» می‌نامد (کارادی، ۱۹۸۵، ص. ۲۲۰).

مانهایم در همین مباحث سه الگوی زندگی را معرفی می‌کند که هر کدام از این الگوها پاسخ‌های متفاوتی به پرسش مربوط به رفتار صحیح در دوره‌های گذار می‌دهند. این الگوهای زندگی عبارتند از: الگوی زندگی قدیس، الگوی زندگی سیاستمدار و الگوی زندگی مربی تعلیم تربیت.

الگوی زندگی این سه در زمینه‌ی واکنشی که به بحران نشان می‌دهند متفاوت است. این تفاوت چه از نقطه‌نظر وسایلی که به کار می‌برند و چه از نقطه‌نظر اهدافی که تعقیب می‌کنند مشهود است. او می‌نویسد: «این الگوهای زندگی را از نقطه‌نظر یک مسئله‌ی اخلاقی جدید مدنظر قرار داده‌ایم: آیا مجاز است که به خاطر یک هدف خوب از وسایل بد استفاده شود؟ سیاستمدار به خدا اعتقاد ندارد، او به تاریخ اعتقاد دارد. قدیس به خدا اعتقاد دارد و می‌گوید حیطه‌ی او از این جهان نیست و مربی تعلیم و تربیت تنها به فرهنگ اعتقاد دارد. قدیس فکر می‌کند بهبود جهان تنها از راه مستقیم و با یک زندگی الگووار ممکن است. سیاستمدار، از آنجایی که به تاریخ اعتقاد دارد، در راه انسانیت بر سر تسلط بر نهادها می‌جنگد. مروج ارائه‌ی فرهنگ نه به قدرت الگو عقیده‌ای دارد و نه به تسلط بر نهادها، بلکه او وسیله را در مدنیت می‌بیند، و به تأثیر انقلابی فرهنگ باور دارد» (**همان**، ص. ۲۳۰...).

این سه الگوی زندگی اختلافی در شناخت درد ندارند. اما هنگامی که بحث بر سر روش درمان است با هم اختلاف پیدا می‌کنند. سیاستمدار و قدیس هر دو از یک مرجع برخوردارند، یعنی خدا و تاریخ. این مراجع آنها را متقاعد می‌کنند که عمل آنها قادر است جهان را از بنیان، از نو بسازد. نزد آن‌ها درد به وسیله‌ی شخصیتی مقتدر که به رسالت خود اعتقاد دارد به چالش کشیده می‌شود. در این بین سیاستمدار راه بیرونی را می‌پیماید: راه نجات از طریق نبرد ممکن است، در حالی که قدیس مدل دیگری دارد: نجات از طریق رستگاری.

پیداست که مانهایم به راه فرهنگ اعتقاد دارد. البته فرهنگ از آنجایی که یک فرآیند است تضمینی برای تحول ارائه نمی‌دهد. از سوی دیگر موقعیت مروج

فرهنگ ناامیدی عمیقی را بیان می‌کند زیرا فرهنگ، خود دچار بحران است. اما او بر خلاف دو الگوی دیگر سر همنوعان خود را با ژست‌های پرآب و تاب به درد نمی‌آورد (**همان**، ص. ۲۳۱).

فروپاشی حکومت شورایی مجارستان که مدت کوتاهی بعد به وقوع پیوست منجر به پایان کار تدریس مانهایم در دانشگاه بوداپست شد. او قبل از اینکه خود کشور را به ناچارَ ترک کند موفق شد به گئورگ لوکاچ نیز، که بسی بیش از خود او در معرض خطر بود کمک کند تا از کشور فرار کند. در غیاب او در دانشگاه یک کمیته‌ی انضباطی علیه‌اش به جریان افتاد زیرا حاضر شده بود در حکومت شورایی در دانشگاه تدریس کند. مانهایم ابتدا به وین گریخت و در آنجا چند هفته‌ای در یک اردوی پناهندگان بسر برد. از آنجا به فرایبورگ و سپس به هایدلبرگ (آلمان) مهاجرت کرد.

آلمان برای مانهایم کشور آشنایی بود. او به خوبی آلمانی می‌دانست و در سال‌های ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ در برلین نزد گئورگ زیمل[1]، ارنست ترولتش[2] و ارنست کاسیرِر[3] درس خوانده بود. مانهایم علی‌رغم آشنایی با آلمان در موقعیت کاملاً جدیدی قرار گرفته بود. او با وجودی که مشکل بزرگی با زبان و فرهنگ محیط جدید خود نداشت اما موقعیت او در آنجا موقعیت یک غریبه بود. او یک پناهنده بود.

مانهایم به کمک فردی به نام امیل لدرر[4]، که از آشنایان لوکاچ بود، به زودی در هایدلبرگ ریشه دوانید. او حتی به عضویت محفل وبر پذیرفته شد. محفلی که پس از مرگ ماکس وبر به وسیله‌ی همسر او، ماریانه وبر[5] استمرار یافت. در این محفل عملاً مجموعه نخبگان علوم اجتماعی آلمان جمع بودند. با این حال «نامه‌های هایدلبرگ» گویای تأثر عمیق زندگی اوست که بر اثر این مهاجرت پدید آمده بود. این نامه‌ها جزئی از منابع نادری‌اند که احوال شخصی او را، لااقل تا حدودی،

---

1. Georg Simmel
2. Ernest Troeltsch
3. Ernest Cassirer
4. Emil Lederer
5. Marianne Weber

بازتاب می‌دهند. آن‌ها نشان می‌دهند چگونه تجربه‌ی مهاجرت، کارهای فکری قبلی او را حول مرکزی جدید گرد می‌آورد.

در اینجا کارل مانهایم به تبیینی از خود و از جهان دست می‌یابد که البته قبلاً هم در نطفه، در اندیشه‌ی او وجود داشت اما اکنون در او ریشه می‌دواند. تبعیدگاه مانهایم در هایدلبرگ یک گسست قطعی در زندگی مانهایم بود. این گسست تأثیر ژرفی در خودآگاهی علمی او ایفا کرده و او را به تفکر درباره‌ی جایگاه خود در جهان واداشت. مانهایم در نامه‌های هایدلبرگ خود را «تکه‌ای از کوزه‌ی خرد شده‌ی مجاری» می‌نامد که به آلمان رانده شده است. او می‌نویسد «وقتی انسان‌ها دور هم جمع می‌شوند، من آنجا هستم! هنگامی که آنان می‌آموزند، من با آنان می‌آموزم! و آرزو می‌کردم که با آنان بیآمیزم و مستقر شوم، اما جای خود را نمی‌یابم» (مانهایم، ۱۹۸۵، ص. ۷۳).

شاید فعالیت او به مثابه یک روشنفکر توانسته باشد حد معینی از احساس تعلق در او پدید آورد، اما این فعالیت قادر نبوده علاجی بر نامکانی بنیادی او به شمار آید. او می‌نویسد: «تکبر فیلسوف که خیال می‌کند جهان می‌باید خود را بر مبنای قوانین او یعنی قوانین جهان روشنفکری بنا کند یک خودفریبی بی‌معناست. یک خودفریبی، که واقعیت بدون اعتنا به آن، راه خود را می‌رود. «انسان نویسنده»، که خود را هنوز مرکز این جهان می‌داند باید بپذیرد که مسائل و نقطه نظرات او نیستند که روابط را دگرگون می‌کنند [...] بلکه برعکس: روشنفکر نه تنها خارج از روابط معمولی انسانی قرار دارد، بلکه در عین‌حال ناتوان است» (**همان**، ص. ۷۴).

به گفته‌ی مانهایم تبعید، تنها شکل اتفاقی هستیِ روشنفکر نبوده، بلکه شکلِ اصلیِ هستی اوست. «ما نویسندگان، که در همه‌ی نقاط عالم پراکنده‌ایم، تنها انسان‌های بی‌مکانی هستیم، که زمینی زیر پای خود نداریم» (**همان**). نمونه‌های آرمانی پناهنده و روشنفکر نزد مانهایم در هم ادغام شده و شیوه زندگی‌ای می‌سازند که نشانه‌ی اصلی آن انزوا از محیط پیرامون و تمرکز بر روح و روان است. به این ترتیب ریشه‌های جامعه‌شناسی روشنفکران مانهایم و جامعه‌شناسی شناخت او در تلاش او نهفته‌اند که شرایط زندگی خود را به مثابه الگوی یک شکل هستی دریابد.

طرح پناهنده و کارکرد آن برای جامعه، در دوره‌های بعدی تفکر مانهایم نیز کماکان پابرجا بود. پس از آنکه حکومت ناسیونال سوسیالیست هیتلری او را به

دومین تبعیدگاه خود یعنی انگلستان فراری داد، او در آنجا دو سال قبل از مرگ زودهنگامش دراین باره می‌گوید: «وظیفه‌ی پناهنده آن است که به عنوان مفسر زنده میان فرهنگ ها، گفت‌وگوی میان جهان‌های مختلف را به حرکت آورد» (هوفمان، ۱۹۹۶، ص. ۲۷).

او علاوه بر تلاش برای توصیف نقش خود در محیط تازه، نگاه انتقادی خود را به محیط فرهنگی و اجتماعی خویش متمرکز می‌کند. «باید اینجا بود و آنها را مشاهده کرد؛ این به اصطلاح «پرچمداران» و «اصلاحگران» را؛ که چه خرده بورژواهایی هستند در زندگی روزانه‌شان؛ باید دید که تا چه حد تنها به بیان افکار می‌پردازند و در چه حصار تنگی زندگی می‌کنند [...] کافی نیست که نوشته‌هایشان را بخوانید، زیرا که هرگز و در هیچ کجا چنین شکاف عمیقی نبوده است میان آدمی و نوشته‌های او. کلماتشان شجاعت بی‌نظیری را تداعی می‌کنند، در حالی که انسانی که این کلمات را به قلم آورده است، در همه‌ی خطوط زندگی‌اش ساکت و تسلیم بوده و هیچ نشانی از رهایی روح در او نبوده است» (مانهایم، ۱۹۸۵، ص.۷۸...).

تناقضی که اینجا میان تفکر و زندگی به چشم می‌خورد چند سطر بعد تبیین می‌شود: «آدم خود را به یک پارادایم و «ایسم» می‌چسباند، آماده‌ی رستگاریست و در وضعیت ناروشن بحران هویت منتظر پیامبری است، که بتواند با خاموش کردن قوه‌ی انتقادی خود، به دنبال او رهسپار شود، زیرا که این آدم تحمل آن را ندارد که در تفکر به خود متکی باشد» (**همان**، ص. ۹۱).

مانهایم قبل از آنکه رساله‌ی فوق دکترای خود را درباره‌ی «***وضعیت جامعه‌شناسی در آلمان***» در جولای ۱۹۲۶ به اتمام برساند کتاب‌ها و مقالاتی درباره‌ی «تحلیل ساختاری نظریه‌ی شناخت» (۱۹۲۲)، «تفسیر جهان‌بینی‌ها» (۱۹۲۱/۲۲)، «تاریخ‌گرایی» (۱۹۲۴) و «مسئله‌ی جامعه‌شناسی شناخت» (۱۹۲۵)، منتشر کرد. و در همان سال پایان فوق دکترا کتاب ***تفسیر ایدئولوژیک و جامعه‌شناسانه‌ی تفکر*** و یک سال بعد خلاصه‌ای از آن را تحت عنوان ***تفکر محافظه کار*** منتشر کرد. آنگاه در سال ۱۹۲۸ کتاب ***مسئله‌ی نسل‌ها*** را نوشت و سپس «***درباره‌ی اهمیت رقابت در حیطه‌ی تفکر***» را به رشته‌ی تحریر درآورد.

او یک سال قبل از انتشار کتاب ***ایدئولوژی و اتوپیا*** در سال ۱۹۳۰، علی‌رغم مخالفت‌هایی در دانشگاه، به استادی جامعه‌شناسی و اقتصاد دانشگاه فرانکفورت

پذیرفته شد. مانهایم در آنجا به مدت سه سال به تدریس و فعالیت فکری مشغول بوده و با افرادی نظیر ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو همکاری داشت (ویگرهاوس، ۱۹۸۸، ص. ۱۲۹...).

اما کار تدریس او در فرانکفورت نیز مدت زیادی طول نکشید. پس از روی کار آمدن حکومت ناسیونال ـ سوسیالیستی به سال ۱۹۳۳ از کار برکنار شد و سپس به اتفاق همسر خود مجبور شد نخست به هلند و سپس به لندن مهاجرت کند. در همان سالی که مانهایم به لندن آمد، یعنی سال ۱۹۳۵، کتاب او ***انسان و جامعه در دوران تحول*** منتشر شد. او این کتاب را به «معلمین و شاگردان خود در آلمان» تقدیم کرد.

در لندن در مدرسه‌ی عالی اقتصاد و علوم سیاسی به کار تدریس پرداخت و در عین‌حال خود را وقف پروژه‌ی نوینی درباره «دموکراسی طراحی شده» کرد. در این پروژه روشن می‌شود اعتماد او به قوای خوددرمان فرآیندهای اجتماعی جای خود را به یک دموکراسی برنامه‌ریزی شده می‌دهد. این پروژه تبلور خود را در آخرین اثر مانهایم ***صلح، قدرت و برنامه‌ریزی دموکراتیک*** می‌یابد که پس از مرگ او در سال ۱۹۵۱ انتشار یافت.

کارل مانهایم در ۹ ژانویه ۱۹۴۷ مدتی پس از یک سکته‌ی قلبی می‌میرد.

ایدئولوژی و اتوپیا

«این کتاب درباره‌ی آن است که انسان‌ها به طور واقعی، چگونه می‌اندیشند، موضوع این کتاب بررسی اندیشیدن، آنگونه که در کتاب‌های درسی منطق عرضه می‌شود نیست، بلکه آن است که چگونه اندیشه در زندگی عمومی واقعی و در سیاست رخ می‌نماید و به شکل ابزاری در عمل جمعی به کار می‌رود» (مانهایم، ۱۹۵۲، ص. ۳).

کارل مانهایم با این جملات در پیش گفتار کتاب ***ایدئولوژی و اتوپیا*** نیت خود را از نوشتن آن آشکار می‌کند. او می‌خواهد اندیشیدن را در حیطه‌ی اجتماعی آن و به این ترتیب در اهمیت سیاسی آن بررسی کند. این بررسی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بود چرا که تا آن زمان تنها ساختارهای منطقی اندیشه مورد بررسی قرار

گرفته بودند و از کانت به این سو اندیشه در ورای تجربه‌ی آدمی[1]، تصور می‌شد.

اما چنین نگاهی اهمیت اندیشه را برای عمل نادیده می‌گرفت و به قول مانهایم نقش تفکر را در زندگی روزمره در نمی‌یافت. چنین غفلتی به خصوص زمانی مسئله‌ساز شد که اندیشه، یعنی اندیشه‌ای که زندگی و سیاست را تعیین می‌کند، دچار بحران شده بود. چنین بحرانی در اندیشه، به نظر مانهایم غیرقابل انکار بود.

از نظر او در حالی که نیاز به تنظیم روابط در جوامع مدرن دائماً افزایش می‌یابد، معلوم نیست که چگونه تصمیمات اجتماعی از فرآیندهای علمی و فرهنگی جامعه تأثیر می‌پذیرند. از سوی دیگر جامعه فاقد مرجعی جهت واکنش و کنترل بحران‌های خود است. به عبارت دیگر علوم موجود، خود را از رابطه‌ی میان تفکر و شناخت از سویی و عمل و تصمیم گیری از سوی دیگر کنار کشیده و این رابطه را به فرآیندهای کور تحول اجتماعی واگذار کرده اند.

رسالت جامعه‌شناسی شناخت مانهایم در همین جاست. این جامعه‌شناسی می‌خواهد منطق فرآیندهای تصمیم‌گیری جمعی را بررسی کرده و تصوراتی را که پایه‌ی این فرآیندها هستند پیدا کند. چنین بررسی از آن رو ضروریست که مشخصه‌ی آن دوره، تصادم مدل‌های فکری بوده است و هرکدام از این مدل‌ها برای خود اعتبار مطلق قائل بودند. بنابراین می‌بایست رابطه میان تفکر و جامعه به موضوع مرکزی جامعه‌شناسی مبدل می‌شد.

بنا به مانهایم تفکر، در وهله‌ی نخست یک عمل فردی نیست که در آن یک فاعل منفرد، جهان را از درون خود بیافریند بلکه برعکس، ما همواره در مدل‌های فکری از پیش آماده و تفاسیر از قبل آماده گرفتاریم. این مدل‌های فکری و تفاسیر، تفکر ما را تحت‌تأثیر قرار می‌دهند. همان‌طور که ما به مثابه فرد صحبت می‌کنیم اما زبان یک اجتماع را به کار می‌بریم تا اصلاً قادر به آن شویم که خود را تفهیم کنیم، به همان نحو نیز ما به مثابه فرد می‌اندیشیم اما در عین‌حال اندیشه‌ی ما اجتماعاً از پیش شکل گرفته است. زبان و اندیشه، تجارب محیط اجتماعی را ذخیره می‌کنند. آن‌ها از این طریق ما را قادر می‌سازند واقعیت و زندگی خود را به شکلی معنادار ادراک کنیم. مانهایم با این تعاملات مقدماتی مواضعی را بیان می‌کند که چند سال

---

1. transzendental

قبل از آن نیز در اثری به نام ***یک نظریه‌ی جامعه‌شناسانه‌ی فرهنگ*** (۱۹۲۴) نوشته بود.

اما برای آنکه بتوان از عهده‌ی بحران کنونی برآمد، ضروری است پندار و توهم دیگری نیز آشکار شود. این پندار بر آن است که اندیشه در ورای تاریخ، یک فعالیت انسانی ثابت است. در حالی که تاریخ اندیشه و فلسفه‌ی تاریخ نشان می‌دهند اندیشه نیز تاریخ خود را دارد. اما این موضوع که چه کسی چه چیزی را و در کدام مقطع اندیشه می‌کند از موقعیت اجتماعی و تاریخی که در آن بسر می‌برد و نیز از جایگاه اجتماعی او منشاء می‌گیرد. اما این نیز هنوز یک بستر محکم و با ثبات به دست نمی‌دهد، چرا که تعلق اجتماعی و مدل فکری چه در تحول تاریخی و چه در فرآیند بازتولید اجتماعی ثابت نمی‌مانند.

جوامع مدرن حدود معینی از تحرک اجتماعی و جابه‌جایی افقی و عمودی را برای اعضای خود کسب کرده‌اند و به این ترتیب به دینامیسمی منجر شده‌اند، که مانع آن می‌شود که تصور انسان‌ها درباره‌ی جهان خود، در طی زمان یکسان بماند. این وضعیت هنگامی آغاز شد که پس از درهم شکستن انحصار تعبیر جهان کلیسا، قشر نسبتاً رها شده‌ای از روشنفکران پدید آمد که با تبیینات خود از جهان، بر سر توجه مردمان با هم رقابت می‌کنند (**همان**، ص. ۱۲).

به این ترتیب شرایطی پدید آمده که در جامعه تکثری از ساختارهای معانی پدید آید. ساختارهایی که اینک به نوبه‌ی خود در برابر افراد قرار دارند و قادرند در دوره‌های گذار تحول شخصیشان به خدمتشان درآیند. اما این تکثر مانع آن می‌شود که جوامع مدرن، که نیاز مبرمی به تنظیم امور خود دارند، قادر به تنظیم این مهم شوند و به این ترتیب شکافی پدید می‌آید که رقابت آشکار بر سر سمت‌گیری اجتماعی و پایه‌های ارزشی این سمت‌گیری را شدت می‌بخشد.

احساس غالبی که اکنون حاکم است «ناامنی» است، چرا که به دشواری می‌توان در شرایط از میان رفتن یک پایه‌ی مشترک ارزشی، تصمیمات بلند مدت اتخاذ کرد. این «ناامنی» تنها یک تجمل محافل آکادمیک نبوده که درباره‌ی نظریه‌ها و رهیافت‌های گوناگون به تأمل می‌پردازند و می‌توانند کاملاً به خود اجازه دهند که سؤالی را نیز بی‌جواب بگذارند. ناامنی کنونی، که وضعیت فرد فرد انسان‌ها در جوامع مدرن را فراگرفته بیانگر یک «بیچارگی وجودی» است (**همان**، ص. ۳۸).

در برابر این بیچارگی نه تردیدگرایی، که همه‌ی ارزش‌ها را زیر سؤال می‌برد، و

نه ضدیت با خردگرایی، که به شیوه‌های ماقبل خرد پناه می‌جوید، چاره‌ساز نیستند. *در این موقعیت از علوم مرسوم نیز کاری ساخته نیست. این علوم تنها به این جهت* با مشروعیت احکام خود مشکلی ندارند که تنها بر قالب‌ها محدود بوده و حالتی انتزاعی دارند. به علاوه علم نیز دچار همان سرنوشتی شده که سرنوشت هرگونه تفکر دیگری نیز بوده است. او به سلاحی در مبارزه‌ی سیاسی تبدیل شده است. در این میان نیروهای متخاصم سیاسی هر یک برای اثبات حقانیت خود از احکام و تشریحات علمی به سود خود بهره می‌برند.

این توصیفات مانهایم، ما را به یاد گواهی‌های علمی و نظریه‌های کارشناسی می‌اندازد، که در برابر گواهی‌های علمی و نظریه‌های دیگری قرار دارند، که حریف سیاسی به کار گرفته است. این نشان می‌دهد عینیت ادعاهای علمی تا چه حد وابسته به فرضیه‌های منتخب و هدف‌های سیاسی بوده‌اند. مانهایم می‌نویسد «سیاست نزاع است، و هرچه بیشتر گرایش به آن دارد که نزاعی بر سر مرگ یا زندگی شود» و اگر در این اوضاع دست‌اندرکاران علم وارد سیاست شوند، وارد فضای نزاع سیاسی شده و بنابراین «قابلیت پذیرش و انعطاف خود را از دست داده‌اند» (**همان**، ص. ۳۴).

با توجه به توصیف مانهایم، شرایط بدون چاره به نظر می‌آید. مانهایم خود ادعای آن را ندارد که با توجه به مسائل بغرنجی که در رابطه میان اجتماع، تفکر و سیاست موجود است نسخه‌ای جهت حل و فصل مسائل ارائه کند. بلکه هدف او آن است که چرایی و چگونگی بحران جوامع مدرن را آشکار کند تا با اتکاء به شناخت حاصل از ماهیت بحران بتوان راهی برای غلبه بر آن پیدا کرد. جامعه‌شناسی شناخت مانهایم تلاشی است برای پاسخ به این سؤال که با توجه به «بیچارگی وجودی» مدرنیت، «چگونه آدمی اصلاً قادر به فکر کردن و زندگی کردن است؟» (**همان**، ص. ۳۸).

مانهایم با مشاهده‌ی گفتمان اجتماعی زمان خود، مدل‌های فکری آن دوره را به طور دقیق از هم متمایز می‌کند. آنگاه از طریق «بازسازی تاریخ اجتماعی»، پیوند میان مدل‌های فکری و تحول اجتماعی را آشکار می‌سازد. و از این راه نشان می‌دهد چگونه شرایط و عواملی که عقلایی نبوده اما قابل درک اند، در ایجاد مواضع آشتی‌ناپذیر کنونی نقش داشته و خود را به صورت یک ناامنی و

عدم اعتماد گنگ و مبهم در جامعه نشان می‌دهند (همان، ص. ۴۵). به این ترتیب می‌بینیم انگیزه‌ی مانهایم در ایدئولوژی و اتوپیا انگیزه‌ای مروجانه است؛ زیرا اگر بتوانیم پایه‌های ماقبل نظری شناخت را کشف کنیم آنگاه قادر خواهیم بود مرجع نظاره‌گری نصب کنیم که راه را برای ارائه‌ی راه‌حل‌هایی ممکن سازد؛ تنها با آشکار شدن ناخودآگاه آدمی چنین کاری ممکن می‌شود:

«آنچه در زندگی غیرقابل تحمل به نظر می‌رسد، این است که آدمی با ناخودآگاهی که رو شده ادامه زندگی دهد. اما آشکار شدن ناخودآگاه، به لحاظ تاریخی پیش شرط یک خودآگاهی نقادانه‌ی علمی است. در زندگی شخصی نیز احاطه بر خود و تصحیح خود تنها زمانی صورت می‌گیرد که پیشرفت حیاتی کور اولیه به مانعی برخورد که ما را به خود رجوع دهد. در جریان برخورد با اشکال هستی ممکن دیگر، ویژگی منحصربه‌فرد نحوه‌ی زندگانی خودمان، برایمان آشکار می‌شود. ما در زندگی شخصی خود نیز تنها زمانی بر خود تسلط پیدا می‌کنیم که انگیزه‌های ناخودآگاه را، که سابقاً به طور پنهان عمل می‌کردند، مشاهده کرده و به این ترتیب به طور آگاهانه هدایت کنیم. آدمی عینیت و جهان‌بینی متکی به خود را چنین به دست نمی‌آورد که اراده‌ی خود را به عمل از بین برده و ارزش‌های خود را مسکوت گذارد، بلکه برعکس او این عینیت و آگاهی را هنگامی کسب می‌کند که با خود مواجه شود و خود را بیازماید. [...] پارادوکس این تجارب آن است که امکان رهایی از جبر اجتماعی، همان قدر افزایش می‌یابد، که آگاهی بر این جبر افزایش یابد» (همان، ص. ۴۲ و ۴۳).

مانهایم بحران تفکر در حیطه‌ی سیاسی و اجتماعی را در مراحل و اشکال تحول ایدئولوژی جست‌وجو می‌کند. از نظر او بحران موجود ساخته‌ی تخیل نیست بلکه قابل تجربه بوده و در پیوند با واقعیت قابل توصیف است، در پیوند با واقعیتی که در آن هر مفهومی به طور دیالکتیکی یک مفهوم متضاد پدید می‌آورد (همان، ص. ۸۹). مفهوم ایدئولوژی محصول همین عملکرد اجتماعی ست. از نقطه نظر جامعه‌شناسی شناخت، این مفهوم قادر است به همراه مفهوم متقابل خود یعنی اتوپیا، «آگاهی غلط» را نشان داده و به این ترتیب ریشه‌ی بحران کنونی را آشکار کند.

کارل مانهایم نخست میان ایدئولوژی به مفهوم خاص و ایدئولوژی به مفهوم عام تمایز قائل می‌شود. این دو مفهوم که هر دو بیانگر «آگاهی غلط»اند چه از نقطه‌نظر حد و مرز و چه از نظر رادیکالیزم خود از هم متمایزند. ایدئولوژی در مفهوم خاص بر بعد روان‌شناسانه دلالت دارد. در اینجا ایدئولوژی بیانگر نادرست بودن تصورات و ایده‌های یک فرد معین است. ایدئولوژی در مفهوم عام شامل مجموعه ساختار فکری یک گروه اجتماعی است. از این منظر هر جمله‌ای که فردی بیان می‌کند، مستقل از اختیار و نیت گوینده‌ی آن، می‌تواند به یک فاعل جمعی مربوط بوده و مضمونی ایدئولوژیک داشته باشد. در این مفهوم ایدئولوژی شامل روح جمعی آدمی نیز هست.

مفهوم ایدئولوژی، سه مرحله‌ی تحول را طی کرده است: «تا هنگامی که احزاب متخاصم جهان واحدی را نمایندگی می‌کردند، اما از جوانب گوناگون (مثلاً هنگامی که یک دودمان سلطنتی با یک دودمان دیگر مبارزه می‌کرد، یا یک گروه از اشرافیت با یک گروه دیگر در نبرد بود)، حاصل این نبرد قادر نبود یک بحران ویرانگر باشد. اما در جهان مدرن، قطب‌های اجتماعی اصلی از خواستگاه‌های اساساً متفاوت با هم نبرد می‌کنند. در این فرآیند تمایزات هرچه ریشه‌دارتر شده، تا آنکه بالاخره در چنین جهانی رابطه‌ی معنایی مشترک با واقعیت اجتماعی به طور قطعی از میان می‌رود» (**همان**، ص. ۶۰).

اینجا می‌توان تأثیر بحران تفکر را، به مثابه بحران ایدئولوژی، بر سیاست روشن کرد؛ می‌توان نشان داد که نه تنها مدل‌های فکری و جهان‌بینی‌ها به طور آشتی‌ناپذیر در برابر هم قرار دارند، بلکه این مدل‌های فکری و جهان‌بینی‌ها به گروه‌های معینی متعلق‌اند؛ و می‌توان روشن کرد که تصورات مختلف درباره‌ی دولت و جامعه با جایگاه اجتماعی هر یک از این گروه‌ها مرتبط‌اند. بنابراین جای تعجب نیست که در چنین شرایطی منازعات عینی و منطقی ناممکن باشند.

یکی از مسائل اصلی مانهایم در *ایدئولوژی و اتوپیا* این سؤال است که آیا سیاست به مثابه علم ممکن است؟ (**همان**، ص. ۹۵). از نظر مانهایم هرگونه تلاشی جهت بررسی نظری سیاست، در ساختارهای موجود، به سیاسی شدن نظریه مبدل می‌شود. مانهایم برای بررسی این موضوع مهم‌ترین جریانات سیاسی را بررسی می‌کند. فرضیه‌ی او در این بررسی آن است که منازعات سیاسی میان ایدئولوژی‌های

جریان‌های گوناگون ایده‌های کاملاً متفاوتی از سیاست پدید آورده‌اند. مانهایم این جریانات را دقیقاً مورد کنکاش قرار داده و اجزای عقلایی و غیرعقلایی هر یک از آن‌ها را مشخص می‌کند. او نشان می‌دهد همه‌ی جریانات مزبور برداشتی ایدئولوژیک از علم دارند. جهان‌بینی‌های آن‌ها منطبق بر مفاهیم متفاوتی از سیاست‌اند و هر یک از این جریانات انتظارات متفاوتی از چگونگی علم دارند:

محافظه‌کاری بوروکراتیک: محافظه‌کاری بوروکراتیک، به ویژه در بخش پروس آلمان رواج داشت و توسط یک قشر نخبه، به ویژه توسط حقوقدان‌ها نمایندگی می‌شد. از نظر این قشر، سیاست صرفاً کارکرد دستگاه اداری است. جنبه‌ی ستیزه‌آمیز سیاست و بعد غیرعقلایی آن از دید این جریان پنهان است، چرا که جریان مزبور نظم موجود را تنها نظم ممکن دانسته و این نظم را با نظم به طورکلی همسان می‌داند.

از نظر محافظه‌کاری بوروکراتیک مطلوب‌ترین علم برای سیاست علم مدیریت است (**همان**، ص. ۱۰۲...).

تاریخ‌گرایی محافظه‌کارانه: از نظر تاریخ‌گرایی محافظه‌کارانه، نظم سیاسی نتیجه‌ی اثر قدرت‌های ماقبل تعقلی است. این محافظه‌کاری هرگونه نقد نظم موجود را نفی کرده و به این ترتیب عملاً نظم طبقاتی موجود را توجیه می‌کند. اشرافیت و کسانی که اکنون حکومت می‌کنند حاملین این ایدئولوژی‌اند.

آن‌ها علم تاریخ را علم درخور تفحص درباره‌ی نظم سیاسی قلمداد می‌کنند (**همان**، ص. ۱۰۴...).

تفکر بورژوایی لیبرال دموکرتیک: تفکر لیبرال دموکراتیک، تلاشی است برای آنکه نظم سیاسی را با به کارگیری وسائل عقلایی بهبود بخشد. بنا به این تفکر، قرار است همه چیز به وسیله‌ی عقل و بحث و سازمان به نحوی تغییر یابد که با نظم موجود (منظور مانهایم نظم دوران جمهوری وایمار در آلمان است) دیگر قرابت چندانی نداشته باشد. از نظر بورژوازی لیبرال، پارلمانتاریسم تحول به سوی کمال را تضمین خواهد کرد. در حیطه‌ی علمی، تلاش لیبرال دموکرات‌ها آن است که همکاری میان علوم تخصصی گوناگون پدید آید (**همان**، ص. ۱۰۶...).

سوسیالیسم ـ کمونیسم: سوسیالیسم و کمونیسم از نظر مانهایم «سنتز میان تفکر غیرعقلایی و اراده‌ی افراطی به تعقل است» (**همان**، ص.۱۱۱). مفهوم ماتریالیسم تاریخی انعکاس عقلایی کردن فرآیندهای تاریخی ـ اجتماعی است، درحالی‌که مفهوم انقلاب عامل غیرعقلایی را انعکاس می‌دهد. همان عاملی که قرار است تحقق نظام نوین را از دل نظام کهنه ممکن گرداند. علم مطلوب این تفکر، ماتریالیسم تاریخی است.

فاشیسم: فاشیسم، به مثابه جدیدترین ایدئولوژی، در برابر ناامنی جهان مدرن با ضدیتی افراطی نسبت به تعقل واکنش نشان می‌دهد. این ایدئولوژی هم بُعد تعقلی و هم بُعد ماقبل تعقلی سیاست را نفی کرده و می‌خواهد تاریخ را با عمل بزرگ، که طبعاً عاملین بزرگی می‌طلبد، به پیش راند و نظام موجود را از میان بردارد. فاشیسم ضدعلم و ضدنظریه است (**همان**، ص. ۱۱۶...).

چشم‌انداز ایدئولوژیکی که از این تجزیه و تحلیل برمی‌آید بحران موجود را تأیید می‌کند. با توجه به اینکه جریانات سیاسی ـ ایدئولوژیک از نظر جهان‌بینی خود با یکدیگر اساساً متفاوت‌اند برون رفت از شرایط بغرنج و ناروشن موجود غیرممکن به نظر می‌آید.

تا اینجا روشن است که اتفاق‌نظر میان مدل‌های فکری گوناگون مورد بررسی مانهایم و حاملان آن‌ها غیرممکن است. حال ببینیم این آگاهی چه اهمیتی برای جامعه‌شناسی شناخت مانهایم دارد؟ بگذارید برای لحظه‌ای ایدئولوژی‌های برشمرده را تنها به مثابه طرح‌های متضاد تفسیر جهان نبینیم که در آنها تجارب گروهی و اهداف معینی بازتاب می‌یابند، بلکه بیایید این ایدئولوژی‌ها را به مثابه تلاش‌هایی بنگریم، برای توصیف کلیت واقعیت اجتماعی. آنگاه چشم‌انداز ما تغییر می‌کند. از این چشم‌انداز روشن می‌شود که ایدئولوژی‌ها در هر حال جنبه‌هایی از واقعیت پیرامون خود را ادراک می‌کنند. آنها آن چیزهایی را می‌بینند، که بنا به جایگاه خود قادر به دیدن آن هستند. آنچه را که آنها قادر به دیدن آن نیستند این نکته است که ادراک و تفسیر آن‌ها در بند جایگاه آن‌ها اسیر است. این موضوع درباره‌ی افکار و اندیشه‌های خودمان هم صادق است: از نظر مفهوم عام ایدئولوژی، نه فقط نظریات

رقبا، بلکه اصولاً همه‌ی نظریات، از جمله نظریات خود ما نیز، ایدئولوژیک‌اند. مرکز ثقل جامعه‌شناسی شناخت همین نکته است (**همان**، ص.۷۱).

به این ترتیب «جامعه‌شناسی شناخت» بحران تفکر سیاسی را که به صورت بحران عمومی اجتماعی نمود می‌یابد تبیین کرده و تفکر خود را نیز بسط می‌دهد تا به این وسیله قدم بعدی را بردارد؛ و این قدم همانا زندگی کردن با «ناخودآگاه آشکار شده» است. لازم به تأکید نیست که چه انگیزه‌ی روشنگرانه‌ی عظیمی پشت این اندیشه است.

برخی منتقدین چنین برداشت کردند که جامعه‌شناسی مانهایم مروج نسبی بودن ارزش‌ها است، چرا که هیچ مرجع نهایی جهت اثبات اعتبار اندیشه ندارد. اما مانهایم پاسخ می‌دهد که کافی نیست تنها اعتبار مطلق برای ارزش‌های خود قائل باشیم؛ تضمین دائمی اینکه حقیقت وجود دارد حرفی توخالی است و فقط آنانی را راضی می‌کند که تنها نقطه‌نظرات خودشان را قبول دارند (**همان**، ص. ۳۹). چنین داعیه‌ای صرفاً به معنای حفظ عادات و باورهای خود نیست، بلکه از آن خیلی سریع داعیه‌ی تغییر جهان سربرمی‌آورد. «از نظر من فقدان وجود یک حقیقت نهایی، بزرگ‌ترین نقیصه‌ی آدمی است، اما کسی که امروز داعیه‌ی حقیقت دارد باید این حقیقت را بر روی خود نیز آزمایش کرده باشد» (مانهایم، ۱۹۶۴، ص. ۶۲۳).

کسی که بر ایده‌ی حقیقت بی‌زمان متکی است ممکن است با موفقیت به قالب‌های صوری و انتزاعی اندیشه استناد کرده و با اتکاء به سطح انتزاع بالای جزم‌های منطقی به این باور برسد که مستقل از شرایط اجتماعی و تاریخی به حقیقت نائل می‌آید (مانهایم، ۱۹۵۲، ص. ۳۹). یا آنکه شاید کسی به عنوان محقق علوم اجتماعی به روش‌های کمی متکی بوده و امیدوار باشد با اتکاء به این روش‌ها به شناخت برسد، یعنی با «خلوص روش علمی» به عینیت دست پیدا کند. اما مانهایم این تقلیل‌گرایی روشی علوم اجتماعی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. به عقیده‌ی او هرچند از این طریق می‌توانیم مسائل را ببینیم اما در عین‌حال مسائل مزبور را از محیط خود بیرون می‌کشیم. «دقیق‌ترین نظریه درباره‌ی علت و معلول نیز قادر نیست به این سؤال پاسخ دهد که من واقعاً کیستم و چیستم، یا اینکه انسان بودن به چه معناست» (**همان**، ص. ۱۸۰).

از نظر مانهایم علم سیاست و جامعه باید لاجرم یک علم عملی باشد. بنابراین

محققی که می‌خواهد استنتاج علمی از سیاست و جامعه به عمل آورد نمی‌تواند خود خارج از موضوع تحقیق خود قرار گیرد. برعکس، او باید در فرآیندهای سیاسی و اجتماعی مشارکت کند. کسی که در زندگی اجتماعی مشارکت نکند، حتی قادر به طرح سؤال از فرآیندهای اجتماعی آن جامعه نیست. مشارکت و ادراک با یکدیگر پیوند دارند. «روشن است هرگونه تشخیص جامعه‌شناسانه به‌طور تنگاتنگ با ارزش‌ها و سمت گیری ناخودآگاه محقق پیوند خورده است، و روشنگری انتقادی جامعه‌شناسی نیز به طور تنگاتنگ با روشن شدن سمت و سوی زندگی پیوند دارد» (همان، ص. ۴۱).

از نظر مانهایم «نسبیت فقط به معنای ارتباط همه‌ی عوامل معنایی با یکدیگر است. یعنی ارتباطی که در آن، این عوامل متقابلاً معنی یکدیگر را در یک نظام معین تعیین می‌کنند. اما این نظام تنها در یک هستی تاریخی معین اعتبار دارد. در صورتی که این هستی جابجا شود، آنگاه نظام ارزشی که توسط آن ایجاد شده بود نیز بیگانه شده و از میان خواهد رفت» (**همان**، ص. ۷۷).

اگر به مجموعه‌ی متن *ایدئولوژی و اتوپیا* بپردازیم شاید تعجب کنیم که دومین واژه‌ی عنوان کتاب یعنی *اتوپیا* نسبتاً دیرهنگام مورد بررسی قرار می‌گیرد. تا فصل آخر کتاب موضوع *اتوپیا* فقط در حاشیه مطرح است. تنها در فصل چهارم بررسی جامعی درباره مفهوم *اتوپیا* و تحول تاریخی *آگاهی اتوپیایی* عرضه می‌شود. مانهایم قبل از آنکه موارد مشخص اشکال آگاهی اتوپیایی را نظاره کند تلاش دارد ساختار اتوپیا را معین کند. او در ابتدا می‌نویسد: «آگاهی اتوپیایی آگاهی‌ای است که با «هستی» پیرامون خود در انطباق قرار ندارد» (**همان**، ص. ۱۶۹).

از این نظر اتوپیا تفاوتی با ایدئولوژی ندارد. زیرا از خصوصیات ایدئولوژی نیز همین است که آگاهی ایدئولوژیک با واقعیت تطابق نداشته، بلکه برعکس واقعیت را در خدمت خواسته‌ی گروهی پنهان می‌کند. به این ترتیب اتوپیا و ایدئولوژی از نقطه‌نظر انحراف از هستی واقعی اجتماعی با یکدیگر تفاوتی ندارند. هستی اجتماعی، که هم با آگاهی ایدئولوژیک و هم با آگاهی اتوپیایی مغایرت دارد یک نظام زندگی را تشکیل می‌دهد که به نوبه‌ی خود قابل تعیین و تشخیص است. همه‌ی تصوراتی که با این نظام هستی مشخص در انطباق نیستند یا ایدئولوژی‌اند و یا اتوپیا: «ایدئولوژی‌ها تصوراتی ماورای هستی‌اند، که عملاً هرگز به تحقق

مضامینی که معرفی کرده‌اند نمی‌رسند. هرچند که تصورات ایدئولوژیک اغلب خوش‌باورانه به انگیزه‌ی عمل افراد مبدل می‌شوند، اما عموماً در حین عمل در مضامین خود دگرگون می‌شوند. [...] اتوپیاها نیز ماورای هستی‌اند زیرا به عمل سمت و سوهایی می‌دهند، که در خود هستی موجود نیست. اما آنها ایدئولوژی نیستند، [...]، زیرا قادرند هستی واقعی تاریخی موجود را به سوی تصورات خود دگرگون کنند. بنابراین لازم است میان مضامین ایدئولوژیک و اتوپیایی آگاهی تمیز بدهیم»(**همان**، ص. ۱۷۱ و...).

رابطه میان هستی و اتوپیا یک رابطه‌ی دیالکتیکی است. اتوپیا در جهت نفی هستی موجود نضج می‌یابد. یعنی به سوی آنچه که هنوز تحقق نیافته. هستی اتوپیا را در دل خود می‌پروراند و اتوپیا هستی را به سمت یک هستی بعدی متلاشی می‌کند (**همان**، ص. ۱۷۴).

«معیار تمایز ایده‌های ایدئولوژیک و اتوپیایی آن است که آیا تحقق می‌یابند یا نه. ایده‌هایی که بر فراز یک نظم زندگی موجود معلق‌اند، ایدئولوژی‌اند؛ آنچه از این ایده‌ها به نظم زندگی بعدی قابل انتقال و قابل تحقق است، اتوپیا است» (**همان**، ص. ۱۷۸). از این گذشته ایده‌ها می‌توانند شامل یک هسته‌ی اتوپیایی باشند و در عین‌حال عناصر ایدئولوژیک را بر خود حمل کنند. این را شاید بتوان از همه آشکارتر در مورد ایده‌آل‌های تفکر لیبرال ـ بورژوایی نشان داد. آزادی و برابری و برادری تا هنگامی که علیه نظام فئودالی سمت‌وسو دارند و مجموعه‌ی بشریت را مخاطب خود قرار داده‌اند، تصورات اتوپیایی‌اند که می‌باید دولت سلطنتی طبقاتی را متلاشی کنند. اما آنها از همان آغاز یک عنصر ایدئولوژیک را در خود حمل می‌کنند، چرا که تحقق نهادی نظم بورژوایی جبراً از ایده‌آل‌های اعلام شده، عقب‌تر است. بُعد ایدئولوژیک ایده‌آل‌های مزبور در آن لحظه خود را عیان می‌کند که مالکین بورژوا به تنها مخاطبین آن ایده‌آل‌ها، مبدل می‌شوند. آنگاه اتوپیایی جدید سربرمی‌آورد. این اتوپیای جدید ناکافی بودن یک برابری صرفاً سیاسی را اعلام کرده و در پی یک برابری اجتماعی نیز هست. از این منظر، اتوپیا خمیرمایه‌ی نوسازی و تحول محسوب می‌شود.

مانهایم خلاء فقدان اتوپیا را پیش‌گویی می‌کند: «از آنجایی که امروز در پارلمان اتوپیاها در مبارزه‌ی سیاسی متقابلاً یکدیگر را از میان می‌برند، این خطر وجود دارد

که داعیه‌ی تجدیدنظر کامل و خلاق هستی اجتماعی از هم بپاشد و یک عینیت خشک جای آن را بگیرد و نیز از آنجایی که آینده تنها از طریق آزمون و خطا می‌تواند ایجاد شود، از میان رفتن انرژی‌های اتوپیایی روح آدمی را مدفون خواهد کرد. در چنین جهانی که اتوپیا از آن رخت بربسته آدمی کاملاً تحت حاکمیت تعقل و کنترل درخواهد آمد» (**همان**، ص. ۲۱۶).

در پایان کتابِ ***ایدئولوژی و اتوپیا***، مانهایم جهانی را توصیف می‌کند که در آن قدرت نوسازی سیاسی جامعه از دست رفته است. «امکان فقدان مطلق ایدئولوژی و اتوپیا در آینده‌ی این جهان وجود دارد، یعنی در جهانی که دچار رکود و سکون شده و دائماً خود را بازتولید می‌کند. اما نابودی هرگونه دگرگونی در جهان ما به شیءوارگی خواهد انجامید، که در آن اراده‌ی آدمی نابود شده است. در اینجا تفاوت اصلی میان ایدئولوژی و اتوپیا نیز نمایان می‌شود: درحالی که زوال ایدئولوژی تنها برای قشرهای معینی بحران‌زاست و برای انسانیت به طور کلی به معنای روشنگری‌ست، زوال مطلق اتوپیا [...] یک شیئیت ایستا پدید می‌آورد، که در آن آدمی خود به شیء مبدل می‌شود» (**همان**، ص. ۲۲۵-۲۲۴).

بنابراین جامعه‌شناسی شناخت مانهایم می‌خواهد به از بین رفتن مضامین ایدئولوژیک تفکر کمک کند، در حالی که در عین‌حال در پی حفظ هسته‌ی اتوپیایی تفکر است. مانهایم همه‌ی امید خود را جهت تحقق این طرح بر «قشر فرهیخته‌ی اجتماعاً آزاد» متمرکز می‌کند چرا که احزاب سیاسی فاقد توانایی این کارند. این احزاب هرچند که جزء ضرور سیاست در جامعه‌ی مدرن به شمار می‌روند اما مواضع آنها مشروط‌اند. از آنجایی که احزاب به آگاهی ایدئولوژیک خود بسته‌اند از آنان انتظار حل مسائل نمی‌رود، بلکه برعکس انتظار می‌رود که تلاش احزاب جهت حفظ خود، به ادامه‌ی جبری تفاسیر تنگ‌نظرانه از واقعیت منجر شود (**همان**، ص. ۱۶۰). از آنجایی که امیدی به احزاب سیاسی نیست یک گروه اجتماعی جدید باید معین شود که قادر به خروج از این بن‌بست باشد. این گروه را مانهایم در «قشر فرهیخته‌ی اجتماعاً آزاد» می‌یابد.

تلاش مانهایم جهت تجزیه و تحلیل بحران اجتماعی موجود و مقابله با این بحران دیالکتیکی است. او از سویی توصیفی از سیاست می‌کند که یک توافق عمل مشترک را غیرممکن می‌کند اما از سوی دیگر تأکید می‌کند که باید پایه‌ی نوینی

برای غلبه بر مسائل موجود ایجاد شود. او از سویی حصارهای اجتماعی تفکر را نشان می‌دهد اما از سوی دیگر مدعی‌ست که قادر است آیینه‌ای در برابر اوضاع کنونی قرار دهد. مانهایم راه برون رفت از این تناقض را در آن می‌داند که سنتزی از اضداد حاصل شود. چنین سنتزی تنها از طریق روشنفکران قادر است پدید آید. در اینجا موضوع آن نیست که مواضع نوینی اتخاذ شوند که این یا آن ایدئولوژی را به پیروزی برسانند، بلکه بحث بر سر آن است که مواضعی تکوین یابند که در آن‌ها جامعه در کلیت آن ذی نفع باشد (**همان**، ص. ۱۳۳).

از نظر مانهایم تنها کسی قادر است در جامعه در مجموع آن ذی نفع باشد که تعلق به جزئی از کلیت جامعه نداشته باشد، یعنی فاقد تعلق طبقاتی باشد: این «فرهیختگان به لحاظ اجتماعی آزاد» هستند که به طور نسبی در موقعیت عدم تعلق طبقاتی قرار دارند. این فرهیختگان در جمع خود مجموعه جریانات ناهمگون دوره‌ی خود را منعکس می‌کنند (**همان**، ص. ۱۳۷). فرهیختگان به علت آموزش خود، که آنها را از همه‌ی طبقات متمایز می‌کند، یک «وسیله‌ی همگون» وساطت میان تضادهای اجتماعی و فرهنگی به شمار می‌روند. چرا که «آن‌ها، از نقطه‌نظر افق روانی خود، چندباره جبری شده‌اند. تعلیماتی که اخذ کرده‌اند گرایشات متضاد واقعیت اجتماعی را به آنها می‌نمایاند، در حالی که بقیه‌ی افراد به وساطت آموزش با کل در پیوند نبوده، بلکه بدون واسطه در فرآیند تولید اجتماعی مشارکت دارند. بنابراین آن‌ها برخلاف فرهیختگان تنها جهان‌بینی حلقه‌های اجتماعی معینی را در خود جذب کرده و منحصراً از جبریت موقعیت معین خود عمل می‌کنند» (**همان**، ص. ۱۳۶).

بنا به مانهایم از جبری شدن چندباره‌ی فرهیختگان نوعی «بی‌مرامی» حاصل می‌شود؛ یعنی نوعی بی‌مرامی از نظر جایگاه طبقاتی. از لحاظ اخلاقی این بدان معناست که فرهیختگان بی‌مرام جزء کسان نادری‌اند، که اصولاً قادر به کسب مرامی مستقل‌اند (**همان**، ص. ۱۳۹). در عین‌حال از آن جهت که فرهیختگان مختلف‌ترین مواضع را می‌شناسند قادراند بر پایه‌ی بی‌مرامی فراطبقاتی هرگونه نظرگاه طبقاتی را درک کنند (**همان**، ص. ۱۳۸). آن‌ها حتی هنگامی که عضو یک حزب مبتنی بر جهان‌بینی شوند قادراند جهان‌بینی آن حزب را تشخیص دهند. از آنجایی که آن‌ها آزاداند دیدگاه طبقاتی خود را انتخاب کنند لاجرم قادراند فاصله‌ی معینی را با گروه خود و عقاید آن گروه حفظ کنند.

این موقعیت فراطبقاتی فرهیختگان نقش مهمی برای حل مسائل پیشاروی جامعه‌شناسی شناخت دارد. مانهایم می‌نویسد: روشنفکرانی که در میان احزاب تقسیم شده و در جایگاه‌های اجتماعی گوناگون حضور دارند می‌باید «در این شب تیره نقش یک محافظ را به عهده گیرند» (**همان**، ص. ۱۴۰). این روشنفکران حاوی همه‌ی آن ویژگی‌هایی‌اند که قادرشان می‌کند حامل ایده‌های جامعه‌شناسانه‌ی شناخت شوند. آن‌ها به علت آنکه به طور نسبی رها از احساس تعلق به طبقات اجتماعی‌اند درست قادر به همان کاری‌اند که پارلمان قادر به انجام آن نیست، یعنی کار مشاوره‌ی سیاسی. «فقط آن کسی که اختیار برگزیدن دارد، مایل خواهد بود کلیت ساختار اجتماعی و سیاسی را از همه‌ی جنبه‌ها مشاهده کند [...] و تنها چنین مشاهده‌ی تمام و کمالی می‌تواند یک مشاهده‌ی علمی را ممکن سازد. تنها آزادی‌ای که بر اساس امکان گزینش بنا شده، یک تصمیم حقیقی را مقدور می‌کند» (**همان**، ص. ۱۴۰).

به این ترتیب در کنار نهادهای پارلمانی، یک گفتمان آکادمیک به مثابه یک نهاد متعادل‌کننده به صحنه می‌آید. فرهیختگان که در این گفتمان سهیم‌اند، باید در دانشگاه به همین منظور تعلیم یابند. آنگاه آنان میان نظام‌های گفتمانی مختلف حرکت خواهند کرد و قادر خواهند بود حتی در حادترین اوضاع مبارزه‌ی سیاسی، فاصله‌ی خود را با این گفتمان‌ها حفظ کنند.

مانهایم در این نظر خود به دو تجربه‌ی زندگی شخصی خویش متکی‌ست: از سویی تجربه‌ی مباحث میان روشنفکرانی که علی‌رغم عقاید متفاوت در محفل یکشنبه درباره‌ی بحران مدرنیت صحبت می‌کردند و نیز این تجربه که خود او همواره مابین گروه‌ها و نظریه‌های گوناگون عمل می‌کرد.

«آدمی نباید مجذوب افسون ترمینولوژی و احساس زندگی گروه‌های سیاسی افراطی شود. او نباید بپذیرد که فقط یک اراده‌ی رام شده به معنای اراده است و تنها یک عمل انقلابی و یا ضدانقلابی، به معنای عمل است [...] و آیا درست همان اراده‌ای که تعادل پویا را می‌جوید، اراده‌ای که کلیت را مدنظر دارد، نباید سنت منطبق با خود و نماد آموزش منطبق با خود را کسب کند؟ آیا نفع واقعی کل جامعه این نیست که مراکز اراده‌ی سیاسی بیشتری ایجاد شوند که حامل نیروی خلاق وجدان انتقادی‌اند؟» (**همان**، ص. ۱۶۰).

نوربرت الیاس، درباره‌ی فرآیند تمدن

مقدمه

نوربرت الیاس یکی از بزرگ‌ترین متفکران کل‌گرای قرن بیستم بود. او متفکری بود که در برابر مرزبندی‌ها و جبرهای رشته‌های علمی تخصصی مقاومت کرده و از محدودیت‌ها و تنگناهای آن‌ها مصون ماند. در تحقیقات و نوشته‌های بسیار خود در حیطه‌های متعدد و متنوعی پژوهش کرد و در کارهای میدانی و نظری خود جنبه‌های مختلف فرآیند تحول بشری را مطالعه کرد. بنیاد اصلی اندیشه و آثار او ــ به بیان خودش ــ ساخت یک نظریه‌ی مرکزی بین رشته‌ای «علوم انسانی» است. یعنی «یک نظریه‌ی فراگیر جامعه‌ی انسانی و به عبارتی دقیق‌تر، تحول بشری» (الیاس، ۱۹۸۴، ص. ۵۹).

الیاس در «*یادداشت‌هایی درباره‌ی سرگذشت*» (۱۹۸۴) خویش تحقیقاتش را به سه بخش تقسیم می‌کند: نخست نظریه‌ی مربوط به ایجاد تمدن و دولت. این نظریه جزئی از نظریه‌ی گسترده‌تر او در خصوص علوم انسانی ست. برای تکمیل نظریه‌ی خود درباره‌ی فرآیند ایجاد تمدن و دولت نظریه‌ی جامع‌تری در خصوص ساختارهای ویژه‌ی واقعیت اجتماعی ارائه داد و قالبی نظری برای طرح جامع علوم انسانی خود ساخت. البته همه‌ی اجزای مطالعات و تحقیقات او در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگراند.

الیاس به تفاوت میان روش‌های تحقیق علوم تجربی و علوم انسانی تأکید کرده و می‌نویسد: در علوم فیزیک و شیمی «خصوصیات یک واحد کل از بررسی اجزای آن حاصل می‌شوند و از درون این بررسی قوائد علمی مشتق می‌شوند» (الیاس، ۱۹۸۵، ص. ۲۷۳). او در عین‌حال خاطرنشان می‌کند که این روش را نمی‌توان به علوم‌انسانی انتقال داد. ساختارهای روابط انسانی را نمی‌توان به ساختارهای فیزیکی تقلیل داد. برای تشریح و توضیح پدیده‌های انسانی لازم است مدل‌های تلفیقی جامع‌تری پدید آیند. این مدل‌های نظری باید هم به استقلال نسبی هر یک از واحدهای جزء اجتماعی اعتنا کنند و هم وابستگی متقابل آن‌ها را مدنظر قرار دهند. الیاس نمی‌خواهد قوانین بی‌مکان و بی‌زمان اجتماعی را موعظه کند بلکه هدف او کشف مدل‌های نظری مکانی ـ زمانی است (الیاس، ۱۹۸۳، ص. ۱۸۷).

به عقیده‌ی الیاس علت ضعف بسیاری از نظریه‌های علوم انسانی و اجتماعی نه در بغرنجی موضوع تحقیق آن‌ها بلکه در استفاده از مفاهیمی است که از سایر علوم، به ویژه علوم فیزیکی، به عاریت گرفته شده‌اند. اما این مفاهیم که در آن علوم، کارایی خود را نشان داده‌اند برای کشف روابط کارکردی خاص اجتماعی نامناسب‌اند (الیاس، ۱۹۸۵، ص. ۱۱۹). به نظر الیاس تعدادی از محققان علوم انسانی که تحت تأثیر علوم طبیعی و روش‌های آنان قرار دارند این امر را نادیده می‌گیرند که مدل‌های آن‌ها برای حیطه‌های علمی‌ای ساخته شده‌اند که بنا به ویژگی‌های ساختاری خود به لحاظ تجربی قابل اثبات‌اند. بنابراین به کارگیری همان مدل‌ها بر حیطه‌های اجتماعی به کج راهه می‌روند. حاصل آنکه محققان علوم انسانی «بجای آنکه مدل‌هایی پدید آورند، که برای حل مسائل مهم به کار آیند، مسائل خود را چنان وصله و پینه می‌کنند، که با مدل هایشان تطابق یابد» (الیاس، ۱۹۸۳، ص. ۳۶).

بنابراین محققان علوم انسانی باید الگوهای خاص خود را برای تحقیقات علمی و نظری پدید آورده و ابزار اندیشه‌ای و مفهومی منطبق بر موضوعات خود را تبیین کنند (الیاس، ۱۹۸۵، ص. ۱۱۸). الیاس در پژوهش‌های خود درباره‌ی دوره‌های تکاملی جوامع مختلف و ساختارهای رفتاری، حسی و فکری مردم این جوامع چنین الگوهای نظری پدید می‌آورد.

طرح‌های پژوهشی الیاس با جریانات اصلی جامعه‌شناسی نیمه‌ی اول قرن بیستم انطباق داشت، از جمله با طرح‌های مکتب فرانکفورت. طرح‌هایی که به قول

هورکهایمر «باید به سازمان دادن تحقیقاتی بینجامد که در آن فلاسفه، جامعه‌شناسان، اقتصاددانان، مورخین و روان‌شناسان در گروه‌های کار دائمی متحد شوند» (هورکهایمر، ۱۹۸۱، ص. ۴۱).

طرح تحقیقی الیاس حیطه‌ی زمانی و مکانی گسترده‌ای را شامل می‌شود. موضوع اصلی تحقیقات او رابطه‌ی میان زندگی اقتصادی، تحول روانی افراد و تغییرات فرهنگی یک جامعه است. این تحقیقات نه تنها چگونگی علم و هنر و مذهب را در برمی‌گیرند بلکه همچنین حیطه‌های مربوط به روابط حقوقی، اخلاق، مُد، افکار عمومی، ورزش، نحوه‌ی تفریح و الگوی زندگی را نیز شامل می‌شوند.

فرآیند تمدن

حال بگذارید درباره‌ی معروف‌ترین اثر او ***درباره‌ی فرآیند تمدن*** (بررسی‌های تکوین اجتماعی و تکوین روانی) صحبت کنیم. الیاس در مقدمه‌ای بر این اثر مفهوم تمدن را بیان می‌کند: منظور از تمدن در سال‌هایی که این اثر نوشته شد چکیده‌ای بود از سطح تکامل جوامع مغرب زمینی مدرن. به علاوه این مفهوم بیان‌کننده‌ی مقدار زیادی «اعتماد به نفس» این جوامع در برابر «جوامع کمتر متمدن»، جوامع اعصار گذشته و جوامع «بدوی» کنونی است (الیاس، ۱۹۷۶، جلد اول، ص. ۱).

مفهوم «تمدن» در برگیرنده‌ی تصورات مربوط به سطح بالاتر تکنیک، علم و سازمان اجتماعی و نوع زندگی بوده، «تمدن» فرآیندی قلمداد شده که به وسیله‌ی اکثریت مردم مغرب زمین به مثابه پیشرفت اجتماعی و نشانه‌ی برتری آن‌ها تعبیر شده است.

الیاس مفهوم تمدن را با مکان اجتماعی این مفهوم، یعنی جوامع مغرب زمینی، پیوند داده و نشان می‌دهد که چگونه بقیه جوامع به وسیله‌ی این مفهوم طرد می‌شوند، در حالی که گروه خودی تعریف شده و ارتقا می‌یابد. البته از نظر الیاس این نحوه‌ی نگرش غیرتاریخی برای توضیح پدیده‌ی تمدن کفایت نمی‌کند. «ما معمولاً تمدن را به مثابه مایملک خود می‌پنداریم، که گویا همین طور تمام و کمال به ما داده شده است [...] در حالی که تمدن یک فرآیند است و ما خود نیز جزئی از این فرآیندیم» (همان، ص. ۷۴). بنابراین فهم جامع‌تر تمدن مغرب زمینی نیاز به

بررسی فرآیند پیدایش آن دارد. «یعنی فرآیندی که نظم تحولات تاریخی را آشکار کرده و ساز و کار این تحولات و ساختارهای معین آن‌ها را کشف نماید» **(همان)**.

منظور الیاس از تیتر فرعی «بررسی‌های تکوین اجتماعی و تکوین روانی»، تحولات درازمدت ساختارهای شخصیتی آدمی‌اند؛ تحولاتی که با تغییرات رفتار آدمی همراه‌اند؛ الیاس این تغییرات را «متمدنانه شدن» رفتار می‌نامد. مفهوم تکوین اجتماعی دلالت بر تحول دراز مدت ساختارهای اجتماعی دارد؛ یعنی ساختارهای نابرابر (طبقات و قشرها)، ساختارهای قدرت و ساختارهای نظم اجتماعی نظیر دولت.

دستاورد علمی نوربرت الیاس آن است که خطوط اصلی تکوین روانی و تکوین اجتماعی جوامع مغرب زمینی را آشکار می‌کند و نیز وابستگی متقابل این دو را به مثابه دو جزء هم بسته فرآیند تمدن نشان می‌دهد. الیاس برمبنای این هم پیوندی میان تکوین روانی و اجتماعی، اساس دو نظریه‌ی هم پیوند را طراحی می‌کند: نخست نظریه‌ی تحول شخصیتی و رفتاری یعنی نظریه‌ی تمدن و دوم نظریه‌ی تحول اجتماعی و تشکیل دولت.

توصیف فرآیند تمدن عمدتاً در جلد نخست کتاب او درباره‌ی ***فرآیند تمدن*** صورت می‌گیرد و تجزیه و تحلیل فرآیند ایجاد دولت در جلد دوم؛ این جلد همچنین حاوی سنتزی از تحلیل‌های تکوین روانی و تکوین اجتماعی است، سنتزی که به صورت یک نظریه‌ی جامع تمدن عرضه می‌شود.

چکیده‌ی استدلال الیاس در ***فرآیند تمدن*** چنین است: تمدن فرآیند اجتماعی درازمدت مبتنی بر یک بغرنجی فزآینده‌ی اجتماعی ـ اقتصادی ست. فرآیندی که محصول رقابت و جبر ناشی از آن یعنی افزایش تولید است. بغرنجی به معنای افزایش کارکردهای جزئی است که به هم مربوط و وابسته‌اند. در پی افزایش کارکردهای جزئی، کنش‌ها و وقایع باید بهتر با یکدیگر هماهنگ شده و انطباق یابند. با افزایش بغرنجی، سطح وابستگی متقابل اجتماعی، یعنی وابستگی متقابل فرد فرد انسان‌ها و واحدهای اجتماعی افزایش می‌یابد. با بغرنجی هرچه بیشتر کارکردهای جزء شعاع عمل و وابستگی نیز طولانی‌تر می‌شوند. کنش آدمی در شعاع عمل و وابستگی طولانی‌تر طالب رفتار کنترل شده، نظم‌یافته و قابل پیش‌بینی فرد فرد انسان‌هاست.

اکنون الیاس با تکیه به تحقیقات اجتماعی تاریخی نشان می‌دهد که شکل رفتار آدمی واقعاً در روند تحول اجتماعی متحول شده به نحوی که کنش هیجانی و غریزی خودانگیخته هرچه بیشتر جای خود را به کنش تنظیم شده می‌دهد. یعنی کنشی که تابع جبرهای خودآموخته است. اتوماتیسم و کنترل نفسی که این چنین شکل گرفته اکنون به بخشی از ساختار شخصیت آدمی بدل می‌شود. الیاس کنترل غرایز و هیجانات و بسط یک رفتار دوراندیشانه‌تر و شاید هم «عقلایی‌تر» را «فرآیند تمدن» می‌نامد.

این رفتار باید با سطح بالایی از بغرنجی و وابستگی متقابل اجتماعی منطبق باشد. از سوی دیگر رفتار کنترل شده و «متمدنانه» به نوبه‌ی خود بغرنجی افزون‌تر اجتماعی را سبب می‌شود. به این ترتیب هر دو فرآیند تکوین اجتماعی و تکوین روانی یکدیگر را مشروط کرده و تقویت می‌کنند. زندگی اجتماعی به صورت امروزی یعنی به صورت دولت‌ها و قواعد پایدارشان و نهادها و انحصارهای قدرتشان فقط زمانی ممکن شد که رفتار فردی به سطح معینی از متمدن شدن رسید. متمدن شدنی که شامل کنترل مؤثر نفس و خشونت بوده است.

تکوین روانی: متمدن شدن رفتار

کلمه‌ی «تمدن»[1] ریشه در کتابچه‌ای دارد که اراسموس فون روتردام[2] در سال ۱۵۳۰ میلادی نوشته است. عنوان کتاب او ***درباره‌ی آداب خوب کودکان*** است. این کتاب کوچک و بسیاری از کتاب‌های دیگر راجع به آداب و نزاکت منابع اصلی پژوهش‌های تکوین روانی الیاس را تشکیل می‌دهند.

کتاب‌های آداب و نزاکت در نگاه اول منابعِ غریبی برای پژوهش‌های تاریخی به نظر می‌آیند چرا که علم تاریخ رایج معمولاً بر اسناد ثبت شده و به اصطلاح «سفت و سخت» تکیه دارد. اما اگر قرار نباشد که تاریخ سیاسیِ حکومت‌ها را بنویسیم بلکه تاریخ زندگی روزمره را نمایش دهیم و اطلاعاتی مربوط به رفتار آدمیان در زمان‌های بسیار دور به دست آوریم، آنگاه کتاب‌های آداب و نزاکت در

1. Zivilisation
2. Erasmus von Rotterdam

کنار اسطوره و شعر و نقاشی بهترین گواهان واقعی رفتار و معیارهای مردمان‌اند. الیاس از همه‌ی این منابع بهره گرفته است.

موضوع تمدن، تحول درازمدت و والایش همین رفتارها و معیارها است. هنگامی که الیاس آزادانه و به طور جامع درباره‌ی قرون وسطا و آداب و رسوم غذا خوردن، دماغ گرفتن و رفع سایر حوائج جسمانی در آن دوران می‌نویسد خواننده‌ی مدرن دچار همان شکی می‌شود که در آغاز همه‌ی بررسی‌های جامعه‌شناسانه وجود دارد: یعنی هرآنچه که مسلم فرض می‌شود یا به قول الیاس هرآنچه مسلم شده است زیر سؤال می‌رود.

رفتار امروز ما ابداً طبیعی نبوده و یک رفتار خاص انسانی نیست بلکه نتیجه‌ی فرآیند چند صد ساله‌ی قالب‌ریزی روان آدمی‌ست. این فرآیند در هر یک از قدم‌های خود، در منابع همان دوره ثبت شده است. الیاس سمت و سوی این قالب‌ریزی را در مثال‌هایی درباره‌ی رفتار آدم‌ها هنگام غذا خوردن، رفع حوائج طبیعی، دماغ گرفتن، تف کردن، رفتار آدم‌ها در اتاق خواب، رابطه‌ی زن و مرد و رابطه‌ی آدمی در خصوص خشونت نشان می‌دهد.

الگوی این دگرگونی‌ها همواره مشابه است. در اوایل قرون وسطا رفتار آدم‌ها غیرمنضبط بوده و توسط احساسات و غرایز خودانگیخته تعیین می‌شد. آن‌ها با دست خالی غذا می‌خوردند بدون آنکه دست‌ها را قبلاً شسته باشند، غذاها را می‌بلعیدند و استخوان‌ها را دوباره در دیگ می‌انداختند یا به روی زمین پرت می‌کردند. آن‌ها در دست‌های خود فین می‌کردند یا با لباس‌های خود دماغشان را می‌گرفتند.

در اوائل قرن ۱۳ نویسنده‌ای بنام تانهویزر[1] در کتابی درباره‌ی آداب و نزاکت بنام *پرورش درباریان* می‌نویسد: انسان‌های زیبا و با تربیت درباری دیگر نباید که چنین رفتارهایی داشته باشند (الیاس، ۱۹۷۶، جلد اول، ص. ۸۰..). با وجود این چنین رفتارهای غریزی طی قرون وسطا تغییر چندانی نمی‌کنند؛ حال از این موضوع بگذریم که مثلاً گفته شده است که دیگر بر روی میز تف نکنند بلکه فقط زیر میز یا روی دیوار (همان).

---

1. Tannhäuser

تازه در اواخر قرون وسطا آداب و نزاکت والایش می‌یابند. مثلاً از قرن ۱۶ به بعد وابستگان به طبقات اشرافی ابتدا در ایتالیا و سپس در فرانسه و انگلستان و آلمان با قاشق و چنگال غذا می‌خورند. در دوره‌ی رنسانس آموزه‌های آداب و نزاکت کیفیت نوینی پیدا می‌کنند. روح این کیفیت جدید در کتاب اراسموس فون روتردام منعکس است. آنچه در این الگوها جدید است فقط این نیست که اکنون رفتار گذشته «غیرمتمدنانه» محسوب شده و منع می‌شود بلکه این است که از انسان‌ها انتظار می‌رود به رفتار خود توجه کرده و آن را با مقررات جدید منطبق کنند. اکنون رفتار آدمی و ظاهر او انعکاس روح آدمی قلمداد می‌شود.

الیاس این نحوه‌ی جدید مشاهده خود و دیگران را رابطه‌ی نوینی میان انسان و انسان قلمداد می‌کند (**همان**، ص. ۱۰۱). رابطه‌ی نوینی که سطح بالاتری از وابستگی متقابل اجتماعی را منعکس می‌کند: «گرایش شدیدتر انسان به مشاهده‌ی خود و دیگران نشانه‌ی آن است که کنش و رفتار آدمی جنبه‌ی کاملاً متفاوتی کسب کرده: انسان‌ها خود و دیگران را نسبت به گذشته با آگاهی بیشتری شکل می‌دهند (**همان**، ص. ۱۰۲). این مشاهده و تنظیم رفتار طی چند صد سال شتاب هر چه بیشتری گرفته و در میان درباریان قرون ۱۷ و ۱۸ به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد.

اکنون برخلاف قرون وسطا کنش آدمی به میزان زیادی ظرافت‌یافته و تنظیم شده و دیگر این غرایز و هیجانات خودانگیخته نیستند که کنش او را تعیین می‌کنند بلکه قواعد اجتماعی اخلاق و نزاکت‌اند: «نگاه انسان بغرنج‌تر شده، و آن‌ها نسبت به هیجانات خود، خویشتن‌داری بیشتری نشان می‌دهند» (**همان**، ص. ۹۱). انسان‌ها دیگر از یک ظرف غذا نمی‌خورند؛ آن‌ها کارد و چنگال و قاشق را به کار می‌برند و از دستمال سفره استفاده می‌کنند و به هنگام غذا خوردن به طرزی انتخاب شده و کنترل شده با یکدیگر صحبت می‌کنند.

این همواره طبقات اجتماعی بالایی‌اند که ابتدا وارد یک مرحله‌ی جدید تنظیم رفتار می‌شوند و پس از آن آداب و نزاکت والایش یافته، به اقشار متوسط و پایینی نیز تسری می‌یابد. اینک طرز رفتار آدم‌ها میان انسان جدید و انسان قدیم، انسان متمدن و انسان غیرمتمدن، طبقات بالایی و طبقات پایینی تمایزاتی را نمایان می‌کند (الیاس، ۱۹۷۶، جلد دوم، ص. ۳۳۸).

الیاس مراحل متمدن شدن را با نشان دادن تحول رفع حوائج طبیعی بدن

به تصویر می‌کشد؛ نظیر سکسؤالیته که تازه از دوره رنسانس به بعد با احساسی از شرمساری و حجب و حیا آمیخته شد و به پشت پرده معاشرت‌های عمومی رفت و به حیطه‌ی خصوصی خانواده‌ی کوچک انتقال یافت (الیاس، ۱۹۷۶، جلد اول، ص. ۲۲۲). اگر بخواهیم این تغییر رفتار را تنها یک والایش کمی تعبیر نماییم کیفیت آن را دست‌کم گرفته‌ایم. تنظیم رفتار آدمی نتیجه‌ی شکل‌گیری عمیق شخصیت آدمی‌ست. وجه بارز این شکل‌گیری شخصیت به پس راندن مداوم غرایز و احساسات، به مثابه مکانیسم تنظیم رفتار آدمی است (**همان**).

با افزایش هرچه بیشتر بغرنجی و پیوندهای اجتماعی، خودانگیختگی مبتنی بر غریزه و احساس در رابطه باید تنظیم شده و جهت یابد تا آنکه همزیستی انسان‌ها ممکن شود. این امر چه درباره‌ی سکسؤالیته و چه درباره‌ی پرخاشگری و بهداشت بدنی صادق است. رفتار هر فرد باید قابل محاسبه شود. امری که کنترل دائمی غرایز و هیجانات را ضروری می‌کند. در ابتدا کنترل هیجانات به واسطه‌ی نهی‌ها و ممنوعیت‌های اجتماعی اعمال می‌شود یعنی به واسطه‌ی جبر بیرونی. اما برای آنکه این کنترل بتواند دائمی شود باید این جبرهای خارجی به جبرهای درونی بدل شوند؛ یعنی به جبرهایی که خودبه‌خود و مستقل از نهی‌های بیرونی مؤثراند. الیاس فرآیندی را که در آن هیجانات درونی تنظیم می‌شود «مشروط شدن به استانداردهای اجتماعی موجود» (**همان**، ص. ۳۲۹) می‌نامد.

این مشروط شدن به واسطه‌ی ایجاد یک ساختار روانی انجام می‌پذیرد که در زبان محاوره‌ای به آن «وجدان» یا «عقل» می‌گویند و فروید آن را «فرا-خود» نامیده است: «روابط اجتماعی آنچنان آدمی را در برمی‌گیرند، که جبرهایی که انسان‌ها بر یکدیگر روا می‌دارند، در آدمی هرچه بیشتر به جبرهای درونی مبدل شده و فرا-خود هرچه محکم‌تر می‌گردد. [...] این فرا-خود آدمی است که او را هر روز وا می‌دارد خود را بشوید و تمیز کند» (**همان**، ص. ۳۲۹). این «فرا-خود» به مثابه دستگاه کنترل درونی بازتاب ضرورت‌های اجتماعی‌ست (**همان**، ۳۲۴).

نمونه‌ی این فرآیند به ویژه در ارتباط با تحول خشونت در آدمی قابل رؤیت است. در دوران قرون وسطا و قبل از آن، یعنی دوران مهاجرت، اقوام متأثر از خشونت خودانگیخته بوده اند. منابع تاریخی که الیاس ارزیابی می‌کند تصویر جنگجویانی را مجسم می‌کنند «که زندگی خود را با این می‌گذرانند که غارت کنند،

نابود کنند، بدزدند و بکشند» (**همان**، ۲۶۷). این تخلیه‌ی هیجانی ابداً غیرعادی نبوده بلکه جزئی از استاندارد مورد قبول یک جامعه‌ی جنگی محسوب می‌شده: «تخلیه‌ی هیجانی بی‌رحمی که منجر به طرد اجتماعی نمی‌شد. [...] لذت از شکنجه و کشتن دیگران عظمت و به لحاظ اجتماعی مجاز بود. [...] حتی تا حد معینی ساختار اجتماعی، افراد را به رفتار بی‌رحمانه سوق داده و آن را ضرور کرده و مفید جلوه می‌داد» (**همان**، ص. ۲۶۸)، زیرا خشونت خودانگیخته و مبتنی بر هیجان در شرایط اجتماعی که قتل و جنگ تهدیداتی روزمره به حساب می‌آیند عامل بقا محسوب می‌شود.

به این ترتیب در جوامعی که اِعمال قهر به طور اجتماعی تنظیم نشده باشد خشونت فردی نیز کنترل و تنظیم نخواهد شد، بالعکس در جوامعی که یک قدرت منضبط و با ثبات آنقدر امنیت ایجاد کند که افراد بتوانند خود از خشونت پرهیز نمایند، کنترل و تنظیم خشونت به شرط ضرور همزیستی مبدل می‌شود. اما کنترل هیجانات تنها هنگامی مؤثر است که از طریق جبرهای درونی انجام گیرد. به قول الیاس پیش شرط تنظیم روحی اعمال قهر در افراد، تنظیم اجتماعی قهر به شکل انحصار دولتی هرگونه اعمال قدرت است.

تکوین اجتماعی: ایجاد دولت

امروزه دولت مظهر نظم اجتماعی‌ست. حکومت و دستگاه اداری، قوانین و پلیس نهادهایی‌اند که همزیستی اجتماعی را تنظیم کرده، فرد را وادار به کنترل احساسات و هیجانات خود کرده و در عین‌حال به او امکان می‌دهند احساسات و هیجانات خود را کنترل کند. فرآیند تکوین تنظیم احساسات و هیجانات با فرآیند تکوین دولت منطبق است.

آنچه که از نگاه امروز به جوامع قرون وسطا اروپا مشهود استَ آن است که نه دولتی وجود داشته و نه ملتی (الیاس، ۱۹۷۶، جلد دوم، ص. ۱۶). امپراتوری‌های بزرگتری که همواره نتیجه‌ی فتوحات نظامی بودند به همان سرعت که به وجود می‌آمدند به همان سرعت نیز از میان می‌رفتند؛ نظیر امپراتوری کارل کبیر[1].

---

1. Karl der Grosse

عدم ثبات امپراتوری‌های قرون وسطا و قدرت گرایشات گریز از مرکز در آن‌ها ناشی از سطح پایین بغرنجی اجتماعی و سازماندهی آن جوامع بود. در قرون وسطا پادشاهان هنوز ابزار لازم حکومتی را برای اداره‌ی یک قلمرو بزرگ در اختیار نداشتند. شکل غالب اقتصادی، زراعتی و طبیعی بوده که مبتنی بر سطح نازلی از تقسیم کار بود. زمین مهم‌ترین منبع بود و پول فقط در محدوده‌ی کوچکی وجود داشت. آن هنگامَ منابع مالیاتی وجود نداشتند که پادشاه بتواند برمبنای آن‌ها یک ارتش ثابت و یا یک سازمان اداری را تأمین کند. «تا هنگامی که روابط اقتصادی طبیعی در جامعه حکم فرما بودند، پرورش یک بوروکراسی متمرکز محکم ممکن نبود» (**همان**، ص. ۳۲).

بنابراین پادشاه مجبور بود حیطه‌هایی از قلمرو خویش را به واسال‌هایش واگذار کند. این واسال‌ها که از نزدیکان پادشاه بودند به مثابه حکمرانان و اداره‌کنندگان مناطق خود به لحاظ اقتصادی نسبتاً مستقل بوده و به قدرت مرکزی وابسته نبودند. به همین خاطر آن‌ها نه تنها تلاش داشتند از قدرتشان در داخل قلمرو خویش محافظت کنند بلکه گرایش به آن داشتند که در برابر پادشاه نیز قد علم کنند. همین گرایش استقلال‌طلبانه‌ی واسال‌ها بود که امپراتوری‌هایی را که بر اثر فتوحات پدید آمده بودند همواره از درون فرو می‌پاشید. الیاس این تمرکززدایی را فرآیند فئودالیزه شدن می‌نامد (**همان**، ص. ۳۵).

تاریخ حکومت‌های قرون وسطا یک نوسان دائمی میان تمرکز و تمرکززدایی بود. در طی قرن‌ها همواره سلحشورانی امپراتوری‌هایی را بر اثر فتوحات ایجاد می‌کردند که قادر به اداره‌ی آن‌ها نبودند و لذا می‌بایست آن‌ها را به واسال‌ها واگذارند و این واسال‌ها به نوبه‌ی خود تلاش می‌کردند خود را از قدرت مرکزی مستقل کنند. از نظر الیاس این امپراتوری‌ها را نمی‌توان دولت خطاب کرد زیرا که پرورش یک دستگاه قدرت ثابت در این مرحله ممکن نبود. همان‌طور که ذکر شد در آن دوره اقتصاد طبیعی حاکم بوده و تنها منبع این اقتصاد نیز زمین بود؛ بنابراین گسترش اقتصادی همانا گسترش مرز و بوم از طریق فتح نظامی بود.

از قرن یازده به بعد تدریجاً یک تحول اجتماعی اقتصادی جدیدی آغاز می‌شود. تحولی که نه تنها توسعه‌ی بیرونی به وسیله‌ی فتح، بلکه توسعه‌ی درونی (مثلاً با مزروعی ساختن جنگل‌ها به وسیله قطع درختان) را نیز شامل می‌شد. در

حالی که اشراف فئودال کماکان بازی فتح و اضمحلال را ادامه می‌دهند، این طبقات پایینی‌اند که تحول جدید را به پیش می‌برند. تنها شانس مردمانی که از زمین رانده شده بودند، پیشرفت در مشاغلی بود که رابطه‌ی بلاواسطه‌ای با زمین نداشتند؛ یعنی پیشه‌وری، صنعت و تجارت که خارج از بخش کشاورزی در شهرهای در حال تکوین بودند.

با بغرنجی و تمایز تدریجی زراعت، پیشه‌وری و تجارت و با تمایز مکانی شهر و روستا، تمایز اجتماعی جدیدی میان اشراف و جمعیت روستایی از سویی و بورژوازی شهری از سوی دیگر ایجاد می‌شود. این طبقه‌ی جدید بورژوازی اینک بر اثر افزایش قدرت اقتصادی شهرها به لحاظ سیاسی نیز از امرا رهایی یافته و یک طبقه‌ی جدید مردمان آزاد را پدید می‌آورد (**همان**، ص. ۶۰).

به همراه بغرنجی و تقسیم کار، نیاز به مبادله، بازار و نیز یک وسیله مبادله‌ی مجرد یعنی پول نضج می‌یابد. اقتصاد طبیعی به تدریج با اقتصاد پولی جایگزین می‌شود. در عین‌حال تجارت آزاد اهمیت می‌یابد و وسایل حمل و نقل و ساختارهای حمل و نقل (خیابان‌ها و بنادر) ایجاد می‌شوند. این فرآیندهای بغرنج شدن سطح وابستگی متقابل را میان کارکردهای جزء، که اکنون هرچه بیشتر از هم متمایز می‌شوند، افزایش می‌دهد. اکنون میان گروه‌ها و واحدهای اجتماعی، میان شهر و روستا، میان مناطقی که با هم مبادله می‌کنند، میان گروه‌های شغلی و اتحادیه‌هایشان، یعنی اصناف و تعاونی‌ها تمایز و وابستگی متقابل افزایش می‌یابند. افزایش تمایز میان طبقات اشراف، روحانیت و بورژوازی به نوبه‌ی خود وابستگی‌های متقابل سیاسی را پدید می‌آورد.

این وابستگی‌های متقابل‌اند که از سویی کنترل فزآینده‌ی هیجانات و احساسات را می‌طلبند و از سوی دیگر آن را مقدور می‌کنند. برای آنکه بتوان از عهده‌ی درهم تنیدگی هرچه بیشتر کارکردهای وابسته‌ی متقابل برآمد می‌باید زیرساخت‌های غیرجسمانی منطبق بر آن‌ها پدید آیند. از این میان پول به مثابه یک وسیله‌ی مبادله‌ی مجرد و قانون به مثابه یک سیستم قابل محاسبه و با اعتبار عمومی مهم‌ترین آن‌ها به شمار می‌روند (**همان**، ص. ۸۱ و ۴۶۶). به این طریق به تدریج پیش شرط‌های اقتصادی، زیرساختی، اجتماعی و روانی تثبیت حکومت‌هایی با مرزهای معین و پایداری آن‌ها، یعنی دولت پدید می‌آیند.

تئوری عمومی تحول اجتماعی

الیاس در پایان جلد دوم «درباره‌ی فرآیند تمدن» جوهر نظری مطالعات کمی خود را درباره‌ی تکوین روانی و تکوین اجتماعی جوامع اروپایی به شکل «طرح یک نظریه‌ی تمدن» بیان می‌کند. نخستین و مهم‌ترین نتیجه‌ای که او از بررسی‌های گسترده‌اش می‌گیرد آن است که فرآیند تحول اجتماعی در کلیت خود بدون برنامه اما با وجود این نظام‌مند و هدف‌مند انجام می‌شود.

منظور الیاس از انجام بدون برنامه‌ی تحول اجتماعی آن است که فرآیند ایجاد تمدن و دولت به شکل «عقلایی» انجام نگرفته است چرا که در آغاز یک مرجع برنامه‌ریزی وجود نداشته که فرآیند توسعه را به چنین جهتی سوق دهد؛ البته همه‌ی افراد ــ پادشاهان، اشراف، بورژواها و رعیت‌ها ــ اهداف و برنامه‌های خود را داشتند اما این اهداف و برنامه‌ها ــ و نیز حاصل جمع آن‌ها ــ لزوماً در جهتی نبودند که فرآیند تمدن و ایجاد دولت به عینه طی کرده است. به طور کلی نهادهای اجتماعی از آن رو ایجاد نمی‌شوند که مفید و سودمند باشند بلکه فایده و سودمندی آن‌ها تازه هنگامی آشکار می‌شود که آن‌ها ایجاد شده‌اند (**همان**، ص. ۴۷۵).

از این گذشته فرآیند تمدن بنابه یک امر متافیزیکی، «طبیعت»، «خرد»، «روح» و یا «مکر اندیشه» هدایت نمی‌شود (**همان**، ص. ۳۱۴). هرچند این فرآیند نظام‌مند و هدفمند بوده اما به دنبال اهداف غایی نیست و از آن جهت که هدفی ندارد نمی‌توان آن را به مثابه فرآیند پیشرفت ارزیابی کرد. اما منظور از نظام‌مند و هدفمند بودن فرآیند تمدن آن است که دگرگونی‌ها به شکل تصادفی و درهم‌ریخته انجام نمی‌شوند بلکه نظام معینی را تعقیب می‌کنند. البته فرآیند تمدن و ایجاد دولت در مسیر یک خط ممتد انجام نمی‌گیرد بلکه حرکتی مارپیچی دارد؛ با این حال در درازمدت به سمت معینی می‌رود که همانا افزایش هرچه بیشتر کنترل هیجانات و نیز افزایش وحدت اجتماعی است.

بنا به گفته‌ی الیاس ریشه‌ی اینکه فرآیند تحول اجتماعی با وجودی که بدون برنامه بوده چنین نظام‌مند است، در شبکه‌های وابستگی متقابلی نهفته است که انسان‌ها با همدیگر ایجاد می‌کنند: «برنامه‌ها و کنش‌ها، نداهای حسی و عقلایی

تک‌تک افراد ــ چه دوستانه و چه دشمنانه ــ دائماً در یکدیگر طنین می‌افکنند. این درهم‌آمیزی بنیادی برنامه‌ها و کنش‌های افراد، قادر است تحولات و آفریده‌هایی به ارمغان آورد، که هیچ انسان منفردی طرح نریخته و نیافریده است. از این فرآیند، یعنی از وابستگی متقابل انسان ها، نظمی با ویژگی کاملاً خاصی پدید می‌آید؛ نظمی که محکم‌تر و قوی‌تر از اراده و خرد فرد فرد انسان‌هایی‌ست که آن نظم را پدید می‌آورند. همین بافت درهم‌تنیده و نظم مبتنی بر وابستگی متقابل انسان‌ها است که مسیر تحول تاریخی را تعیین می‌کند؛ همین بافت و همین نظم است که پایه فرآیند تمدن را تشکیل می‌دهد» (**همان**، ص. ۳۱۴).

رابطه‌ی میان فرد و جامعه را نیز همین نظم مبتنی بر درهم‌تنیدگی روابط انسانی تعیین کرده و به این ترتیب «آزادی فرد» را محدود می‌کند. البته شاید برخی افراد به طور ذهنی استنباط کنند که آزادانه تصمیم گرفته و عمل می‌نمایند، اما این آزادی مطلق نبوده بلکه میدانی کم و بیش کوچک یا بزرگی است، که همان بافت درهم‌تنیده‌ی وابستگی‌های متقابل، که انسان‌ها در آن بسر می‌برند، به آن‌ها تحمیل می‌کند. انسان‌ها همواره در چنین بافت‌هایی عمل می‌کنند؛ آن‌ها در چنین بافت‌هایی به دنیا می‌آیند در آن‌ها اجتماعی شده و شرطی می‌شوند (**همان**، ص. ۴۷۵). مقاصد و اهداف فردی افراد پیاپی با اهداف دیگران درهم‌می‌آمیزند. نتیجه‌ی این درهم‌آمیزی سرآخر فرآیندی ست که هیچ کدام از شرکت‌کنندگان این چنین برنامه نریخته و پیش‌بینی نکرده‌اند.

چشم انداز تمدن

فرآیند تکوین روانی و اجتماعی به پایان نرسیده است. همان‌طور که در دوران از هم‌پاشی فئودالی، حکام و امرا در رقابت و جنگ جهت حذف یکدیگر بسر می‌بردند، در پایان دهه‌ی ۳۰ قرن گذشته میلادی ــ هنگامی که الیاس این خطوط را می‌نوشت ــ دولت‌های ملی اروپایی در رقابت جدلی شدیدی بسر می‌بردند که بلافاصله پس از اتمام دست‌نویس کتاب، در جنگ جهانی دوم به اوج خود رسید. الیاس این تحول را به مثابه تحولی جبری پیش‌گویی می‌کند. او توصیف می‌کند که چگونه دینامیزم در هم تنیده‌ی خود ویژه‌ی سیستم تعادل دولت‌های ملی اروپایی،

که دارای تنش رقابتیِ روزافزون و فاقد انحصار مرکزی است، این دولت‌ها را در جدال‌شان برای تسلط بر مناطق زمین، هرچه شدیدتر علیه یکدیگر می‌راند (**همان**، ص. ۴۳۵...).

از نظر الیاس این جدال‌ها روی دیگر سکه‌ی تمدن‌اند. او می‌نویسد که انسان‌ها «بهترین تعادل ممکن» شخصیت را، تعادلی که مفاهیمی نظیر «خوشبختی» و «رهایی» را نوید می‌دهد، تنها زمانی می‌یابند که نیازهای فردی و مطالبات اجتماعی چنان هماهنگ شده باشند، که جبرهای درونی شده‌ی اجتماعی تنها به آن تضییقاتی محدود شوند که بغرنجی کارکردهای اجتماعی و سطح بالای زندگی انسان‌ها لاجرم ایجاب می‌کند. «تنها هنگامی که این تعادل برقرار شده و تنش‌های بین دولت‌ها و درون مرزهایشان به انجام رسیده و پشت سرگذارده شده‌اند، ما به راستی می‌توانیم بگوییم که متمدن شده‌ایم [...] فرآیند تمدن هنوز به آخر نرسیده است. این فرآیند تازه در حال شدن است» (**همان**، ص. ۴۵۳).

والتر بنیامین: زبان‌شناسی و اصالت زبان

مقدمه

در این فصل مایلم اندیشه‌های والتر بنیامین را درباره‌ی زبان، خوانش و ترجمه بازتاب دهم. بنیامین در بطن زبان‌های موجود، زبان دیگری می‌یابد. این زبان دیگر، که همانا زبان اصیل و نخستین بوده، در عمق زبان‌های موجود نهفته است. کلید دستیابی به این زبان اصیل، از نظر بنیامین، فرآیند ترجمه و خوانش است.

والتر بنیامین در پانزدهم ژوییه‌ی ۱۸۹۲ در برلن بدنیا آمد. پدرش کارمند بانک و مزایده‌گر بود و از طریق معاملات در بازار بورس به رفاه رسید و از آن پس، از سود سپرده‌هایش زندگی کرد (شولم، ۱۹۷۵، ص. ۱۷). او در سال ۱۸۹۱ با پاولینه الیزه[1] ازدواج کرد. خانواده‌ی بنیامین جزء یهودیانی بودند که خود را با جامعه همگون ساخته، با کلیسای پروتستان پیوند داشته و عید میلاد مسیح را همانند اعیاد یهودی پاس می‌داشتند (همان، ص.۲۰). بنیامین تحت مراقبت یک پرستار بچه در بخش اعیان‌نشین غرب برلن بزرگ شد. او ایام کودکی خود را در اثری تحت عنوان ***کودکی برلینی در حوالی ۱۹۰۰***[2] واکاوی کرد. این اثر در سال‌های ۱۹۳۲–۱۹۳۴ نوشته شده و تا هنگام حیات او منتشر نشده بود، بسی بیش از یک زندگی‌نامه‌ی شخصی است.

1. Pauline Elise
2. Berliner Kindheit um 1900

در این کتاب به روشنی دنیای بچه‌ای مرفه در برلن ویلهلمی توصیف می‌شود: خانه‌ها و حیاط‌های اندرونی و بیرونی، پیکره‌های سنگی فاخری که بجای ستون حامل ساختمان‌ها هستند، مجسمه‌هایی به سبک باروک... (بنیامین، ۱۹۸۵، ص. ۳۹۵). بنیامین اولین تجارب درس و مدرسه و گذران ایام تعطیلات در خانه‌های تابستانی اطراف برلن و بسیاری دیگر از مشاهدات دوران کودکی خود را در این اثر بیان می‌کند. او در سنِ دوازده سالگی به خاطر ضعف بنیه مجبور شد مدرسه را برای دو سال ترک کند و به یک مدرسه‌ی شبانه‌روزی در ایالت تورینگن[1] آلمان برود. در آنجا معلم او گوستاو وینه کن[2] علاقه به فلسفه و ادبیات را در او بیدار می‌کند.

بنیامین پس از بازگشت به برلن و اتمام مدرسه در سال ۱۹۱۲ تحصیلات خود را در فلسفه، زبان و ادبیات آغاز می‌کند. او از همان دوران در جنبش اصلاح مدرسه[3] شرکت داشته و در آن فعالیت سازمانی و مطبوعاتی می‌کند. این جریان بخشی از جنبش وسیع جوانان بود که در آن سال‌ها در دوران اوج خود بسر می‌برد. بنیامین رابطه‌ی نزدیکی با معلم سابقش، وینه کن، که پدر معنوی جنبش مدرسه بود، داشته و با نشریه *آغاز*[4]، که ناشر افکار وینه کن بود، همکاری گسترده‌ای می‌کند.

پس از آغاز جنگ جهانی اول در درون هیئت تحریریه‌ی نشریه بر سر ارزیابی از جنگ اختلاف درمی‌گیرد. بنیامین به دلیل اینکه، همچون اغلب دوستان و آشنایانش در برلن، اعتقادی به جنگ نداشت و با شور ملی سال ۱۹۱۴ همراه نبود، از نشریه فاصله گرفته و از وینه کن جدا می‌شود. در همین ایام دوست او فریتس هاینله[5] به اتفاق نامزد خود ریکا زلیگسون[6] بر اثر شوک آغاز جنگ در سال ۱۹۱۴ به زندگی خود پایان می‌دهند (شولم، ۱۹۷۵، ص. ۷۲).

جنگ جهانی اول نقطه‌ی عطفی در تحول روان اجتماعی بود. اغلب معاصران بنیامین این نقطه عطف را با پایان جنگ پیوند دادند؛ اما برای بنیامین این گسست

---

1. Thüringen
2. Gustav Wyneken
3. Schulreformbewegung
4. *Anfang*
5. Fritz Heinle
6. Rika Seligson

در همان آغاز جنگ رخ داد. بسیاری از هم کلاسی‌های سابقش در این کُشت و کشتار جان خود را از دست دادند. خود بنیامین با مهاجرت به سوئیس از گزند جنگ مصون ماند.

بنیامین در سوئیس تحصیلات خود را با ارائه‌ی رساله‌ی دکترای خود در سال ۱۹۱۹ پایان داد. دو اثر مهم ادبی او، ***پژوهشی درباره اشعار فریدریش هولدرلین*** به سال ۱۹۱۴ و ***درباره‌ی زبان و زبان آدمی*** به سال ۱۹۱۶ در همان دوران پدید آمدند. این آثار در بدو امر فقط میان دوستان نزدیک او دست به دست شده و مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفتند. به ویژه اثر او درباره‌ی زبان پایه‌ی نظریه‌ی زبان او را تشکیل می‌دهد.

کلمه و اسم

نظریه‌ی زبان بنیامین در بدو امر چهارچوبی الهی- متافیزیکی داشت. برخلاف نظریه‌ی رایج زبان‌شناسان معاصر، که زبان را بر اساس اصول علمی پوزیتیویسم بررسی کرده و زبان را نظامی از نشانه‌ها می‌بینند، بنیامین نظریه‌ی زبان خود را برمبنای یک متن اسطوره‌ای، یعنی انجیل، استوار می‌کند و زبان را فراتر از نظامی از نشانه‌ها می‌بیند.

بُعد الهی نظریه زبان بنیامین، جنبه‌ای خلاقانه دارد زیرا دریچه‌ای برای تفحص درباره‌ی جنبه‌های پنهان زبان می‌گشاید، یعنی جنبه‌هایی که تحت نفوذ اراده‌ی آدمی قرار نداشته و به شکل واضح بیان نشده، بلکه حاوی مضامینی ناپیدااند- نظیر زبان شعر.

بنیامین سرشت روحانی را که به بیان می‌آید نیز جزئی از زبان می‌داند. او این سرشت روحانی را نه تنها در بیان آدمی، بلکه در هرآنچه که در طبیعت جاندار و یا بی‌جان بیان می‌شود می‌بیند. به این ترتیب بنیامین گسترده‌ترین تعریف ممکن را از زبان ارائه می‌کند. به نظر او طبیعت نیز سخن می‌گوید، اما سخنی بی‌صدا.

او جوهر روحی پدیده‌ها را از جوهر زبانی آن‌ها تفکیک می‌کند، اما جوهر روحی، خود را به وسیله‌ی زبان بیان می‌کند. جوهر روحی در برخی موارد به طور

کامل در زبان حل می‌شود و در موارد دیگر تنها بخشی از آن. به این ترتیب بخشی از جوهر روحی در برابر بیان و زبان ــ و بنابراین در برابر ادراک آدمی ــ غیرقابل دسترس و پنهان می‌ماند.

آنچه از جوهر روحی قابل بیان است «خود زبان است. به بیانی دقیق‌تر: هر زبانی خود را «درون» خود بیان می‌کند و ــ در اصیل‌ترین مفهوم خود ــ واسطه‌ی بیان است. رسالَت اصلی زبان وساطت بیان روحی است، بیانی که خود بدون واسطه است؛ و اگر بخواهیم این بی‌واسطه‌گی را سحرآمیز بدانیم، مسئله‌ی بنیانی زبان افسون آن است» (بنیامین، ۱۹۷۷، ث، ص. ۱۴۲).

بنیامین با این اندیشه‌ها نظریه‌های یوهان گئورگ هامان[1] (۱۷۸۸–۱۷۳۰) و سایر رومانتیست‌های نخستین را پی می‌گیرد. آن‌ها هم ساحتی از زبان را تجربه کرده بودند که از ورای بیان گزاره‌ای، با پدیده‌های غیبی در عرفان ارتباط داشت. او در اثر «درباره‌ی زبان» به موشکافی ابعاد گوناگون زبان پرداخته و زبان صامت اشیاء را از زبان نامگذارنده‌ی آدمی و کلام الهی متمایز می‌کند.

روح آدمی هنگام نامگذاری به واسطه‌ی زبان نمایان می‌شود. از نظر بنیامین وجود نام و توانایی آدمی در نامیدن ضامن آن‌اند که زبان با جوهر روحی آدمی منطبق باشد. آدمی تنها موجود زنده‌ایست که جوهر روحی او تماماً قابل بیان است. اما قابلیت آدمی به نامگذاری وظیفه‌ی دیگری نیز بر دوش او می‌گذارد. او به مدد نامگذاری نه تنها اشیاء را می‌شناسد، بلکه راه دیگری نیز می‌گشاید: «آفرینش الهی، در عین آنکه اشیاء نام خود را از انسان‌ها می‌گیرند، بسط می‌یابد» (**همان**، ص. ۱۴۴). بنابراین بنیامین برای انسان نقش مهمی در فرآیند آفرینش قائل است. آدمی در حالی که اشیاء را از طریق نام‌ها وارد زبان می‌کند، جوهر خود را متحقق ساخته و در راستای الهامی الهی عمل می‌کند. اینجا بنیامین به اندیشه‌های رمانتیک و مارکس جوان، که خواستار انسانی کردن طبیعت و در عین‌حال طبیعی کردن انسان‌اند، بُعدی الهی می‌دهد.

زبان در این معنا وظایف والاتری از رساندن اطلاعات دارد. به همین علت بنیامین با مفهومی تنگ از زبان مخالف است و آن را به درکی بورژوایی از زبان نسبت می‌دهد. این درک بر آن است که «کلمه وسیله‌ی بیان است، یعنی وسیله‌ی

---

1. Johann Georg Hamann

بیان یک موضوع، و مخاطب آن آدمی است» (**همان**، ص. ۱۴۴). برخلاف چنین درکی ابزاری از زبان، به گفته‌ی بنیامین کلمات صرفاً وسیله انتقال چیزی به دیگران نیستند، بلکه آن‌ها خود حامل روح زبان بوده و این روح در آن‌ها متجلی می‌شود. کلمه نه در یک ارتباط تصادفی با اشیاء است و نه «یک نشانه‌ی قراردادی که اشیاء را نمایندگی کند» (**همان**، ص. ۵۰). به این ترتیب بنیامین فرضیه‌ی ساختارگرایانه‌ی مبتنی بر تصادفی بودن نشانه‌ها را نفی می‌کند. او در وساطت بی‌واسطه‌ی زبان، جنبه‌ی الهام بخش و روشنگرانه‌ی آن را مشاهده می‌کند.

این اندیشه‌ها برای نظریه‌ی شناخت بنیامین نیز مهم‌اند. نظریه‌ی زبان او حاوی شالوده‌های شناخت‌شناسانه است، چراکه زبان‌مند بودن اشیاء و موجودات ضامن آن‌اند که برای انسان قابل دسترسی بوده و آدمی بتواند آن‌ها را درک کند (**همان**). نام‌گذاری آدمی، که ویژگی رفتار زبانی اوست، با شناخت اشیاء عجین است؛ و این شناخت در وهله نخست با بعد الهی مربوط است و نه با بعد ارتباط میان انسانی: «در نام‌گذاری بیش از آنکه آدمی با امثال خود سخن گوید، جوهر روحی آدمی با خدا سخن می‌گوید» (**همان**).

بخش دوم اثر او شامل تفسیری از فصل اسطوره‌ی آفرینش انجیل است. بنیامین تأکید می‌کند که مسئله‌ی او آن نیست که انجیل را در مقام یک متن وحیانی معرفی کند، بلکه انجیل به مانند خود بنیامین زبان را به مثابه یک واقعیت «وصف‌ناپذیر و عرفانی» (**همان**، ص. ۱۴۷) می‌نگرد و در عین‌حال ماهیت متافیزیکی زبان را برجسته می‌کند: «خدا جهان را به وسیله‌ی کلمه آفرید»؛ در این جمله وحی و شناخت پیوند می‌خورند، زیرا از سویی جوهر روحی و زبانی به هم گره خورده و از سوی دیگر کلمه و نام آفریننده اند: «نزد خدا نام آفریننده است، چرا که نام کلمه است» (**همان**، ص. ۱۴۸).

اما خدا کلمه را برای آفرینش آدمی به کار نبرد؛ او آدم را از خاک آفرید. بنابراین آدمی نام نانهاده‌ای ست، که زبان به او عطا شده تا خود نام بنهد. «جوهر زبانی خدا کلمه است. زبان آدمی تنها تجلی کلمه در نام است. نام همانقدر قادر است کلمه را دریابد که شناخت قادر به دریافت آفرینش است. زبان آدمی همواره در دایره‌ی محدودی قابل پژوهش است، در حالی که کلام خدا کلامی نامحدود و خالق ابدیت است» (**همان**، ص. ۱۴۹).

آدمی به مدد قابلیت نام‌گذاری موقعیت یگانه‌ای در میان آفریدگان کسب می‌کند: او قرار است آفرینش را به کمال رساند. او با نام نهادن بر خود به کلام آفرینش خدا نزدیک می‌شود، چرا که با این کار خود را و امثال خود را بیان می‌کند. در مقابل آدمی با نام نهادن بر سایر اشیای طبیعت به یک ترجمه می‌پردازد، یعنی ترجمه‌ای از زبان‌های بی‌کلام اشیاء به زبان نام ها. او با این کار اشیای نام نهاده را می‌شناسد ــ و در عین‌حال هم آوا با وحی الهی عمل می‌کند.

بنیامین می‌نویسد: «زبان بهشتی آدمی می‌بایست زبان شناخت کامل بوده باشد» (**همان**، ص. ۱۵۲). اما زبان مزبور دیر زمانی‌ست از این وضعیت ایده‌آل بیرون آمده. بنیامین وضعیت بهشتی را بستری می‌داند، که بر آن زبان‌های کنونی پسابهشتی پدید آمده‌اند. نه آنکه وضعیت بهشتی کارایی خود را به کل از دست داده باشد، بلکه آن وضعیت کماکان به مثابه ایده‌ی نظم‌دهنده در اعماق مؤثر بوده و در عین‌حال به نظریه‌ی زبان و نیز به کاربرد زبان سمت و سو می‌دهد. بنیامین نیز گناه نخستین را با شناخت خیر و شر پیوند می‌دهد. با این گناه زبان آدمی حیطه‌ی خلوص الهی را ترک می‌کند (**همان**).

تفاوت اصلی زبان نخستین با کلام پسابهشتیِ در حال تکوینِ آدمی آن است که در زبان پسابهشتی، بیان دگرگون می‌شود. اگر بیان در آغاز حضور سحرآمیز جوهر روحی در قالب زبان بود، امروز دیگر به معنای خودبیانی پدیده‌ها نبوده، بلکه حامل اطلاعاتی‌ست که دیگر قادر به توصیف بلاواسطه‌ی اشیاء نیستند: «اینک کلمه باید چیزی را (به غیر از خود) اطلاع دهد. این به معنای واقعی گناه نخست زبان است» (**همان**، ص. ۱۵۳).

اکنون کلام آدمی از کلام خدا متمایز است، زیرا که دیگر آفریننده نیست. این کلام از نام نیز متمایز است، زیرا قادر به شناخت نیست. در این کلام زبان به نشانه‌ی صرف بدل شده و این نقیصه را دارد که درباره‌ی صحت آن اطمینانی نیست. از همین رو این کلام به دادگاهی نیاز دارد که در حکم خود آن را تصفیه کرده و ارتقا دهد. به این ترتیب سحر کلام خداوند با سحر جدیدی جایگزین می‌شود: «کلام حکم، بدون واسطه با خیر و شر عجین است. افسون او افسون دیگری از افسون نام است، اما خود نیز افسون است» (**همان**، ص. ۱۵۳)، چرا که انجام حکم، بی‌واسطه با طرد آدمی از بهشت عجین است. به این ترتیب به نظر می‌آید که کلام حکم به هر دو حیطه‌ی الهی و انسانی تعلق داشته باشد.

بنیامین چنین نتیجه می‌گیرد: «هنگامی که آدمی از زبان خالص نام بیرون می‌آید، زبان را به ابزار تبدیل کرده [...] و با این کار آن را به نماد صرف مبدل ساخته که نتیجه‌ی آن ایجاد زبان‌های گوناگون بوده است. دیگر آنکه در نتیجه‌ی تلاش برای تجدید حیات بلاواسطگی نام، که بدنبال گناه نخستین خدشه‌دار شده بود، افسون نوینی، یعنی همانا افسون حکم سربرمی‌آورد. اما این افسون دیگر افسونی نیست که شادمانه در خود بیاساید. به علاوه سرچشمه‌ی تجرید هم به احتمال قوی در گناه نخستین نهفته است» (**همان**، ص. ۱۵۳).

به این ترتیب زبان آدمی در پی گناه نخستین نه تنها بی‌مایه نشده، بلکه به وسیله‌ی قابلیت حکم و تجرید از جنبه‌های دیگر غنی‌تر شده است. هر دوی این جنبه‌ها در زبان تداوم دارند. با وجود این با کلام آدمی یاوه‌گویی پدید می‌آید، یعنی صحبت درباره‌ی اشیاء به جای صحبت به مثابه خودبیانی اشیاء می‌نشیند. این گرایش نقطه‌ی افراط خود را در بنای برج بابل می‌یابد. آدمی خود را در دره‌ی تردید می‌یابد؛ البته تردیدی که به وسیله‌ی حکم تعدیل می‌پذیرد.

از این گذشته گناه نخستین برای طبیعت صامت هم نتایجی در بردارد: چرا که با نام نهادن آن به زبان‌های بسیار، این طبیعت باید از نام گزیدن به وسیله‌ی یک نام منطبق با خود چشم بپوشد و به این خاطر ناشناخته بماند. بنیامین بی‌صدایی طبیعت را ماتم او می‌داند و کثرت نام‌گذاری را عمیق‌ترین علت زبانی همه‌ی خاموشی‌ها تعبیر می‌کند (**همان**، ص. ۱۵۵).

از آن هنگام تاکنون آشفتگی زبانی، بی‌ثباتی کلام آدمی و فقدان نام درخور کماکان غالب‌اند. با وجود این بنیامین ضمن برشمردن این نقیصه ها، هنوز میان زبان آدمی و حیطه‌ی نام، یعنی میان این زبان و جوهر روحی اشیاء یک پیوند پنهانی و بالقوه قائل است. محرک متافیزیکی نظریه‌ی زبان بنیامین جوان همین نکته است. او در نام‌هایی که انسان بر خود می‌نهد و در جنبه‌ی سحرآمیز زبان، بازمانده‌های این ارتباط پنهانی را می‌جوید. او این ارتباط را در شعر و در زبان صامت آثار هنرهای تجسمی نیز می‌یابد. در آن‌ها افسونی هویداست که ما بازمی‌شناسیم اما تنها به‌طور مبهم قادر به وصف آن‌ایم ــ مانند ندای یک شعر. این آثار سحرآمیز ندای گمشده‌ای را در ذهن بیدار می‌کنند.

بنیامین نظریه‌ی زبان خود را بر چنین پدیده‌های بی‌واسطه، اما پنهان و کشف

ناشده‌ای بنا می‌کند. از آنجایی که او این دیدگاه را بعداً به بسیاری از موضوعات دیگر بسط داده و به اثر خود درباره‌ی زبان بازمی‌گردد، اثر او *درباره‌ی زبان و زبان آدمی* از جایگاه برجسته‌ای در آثار نخستین و نیز آثار بعدی او برخوردار است.

ترجمه

بنیامین کتابی که در آن روش خود را در چهارچوب یک نظام نظری توضیح دهد، ارائه نکرد. او افکار خود را بنا به نیازهای پروژه‌های پیشارو گسترش می‌داد. به همین دلیل، طرح‌های نظری خود را یا بسان آثار اولیه، در بخش پیش‌گفتار می‌گنجانید، و یا بسان آثار متأخرش، تأملات نظری و کار روی موضوع را به طور تنگاتنگ در هم می‌تنید.

بنیامین در دهه‌ی ۲۰ قرن نوزدهم آثار مختلفی را از زبان فرانسه به آلمانی ترجمه کرد. از جمله مهم‌ترین آن‌ها اثر اصلی پروست، *در سایه‌ی دوشیزگان شکوفا*[1] و *دوشس گرمانت*[2] و نیز آثار بودلر بود. در پی ترجمه‌ی آثار بودلر، که در سال ۱۹۲۳ در آلمان به چاپ رسیدند، بنیامین مقاله‌ی «وظیفه‌ی مترجم»[3] را می‌نویسد. او در این اثر عمل ترجمه را بر مبنای تأملات نظریه‌ی زبان خود بررسی می‌کند و به این معنا ابعاد مفهوم ترجمه را بسط می‌دهد. بنیامین قبلاً در اثر خود درباره‌ی زبان، ترجمه را در «عمیق‌ترین لایه‌ی نظریه‌ی زبان» (بنیامین، ۱۹۷۷، ث، ص. ۱۵۱) می‌گنجاند؛ منظور او «ترجمه‌ی زبان اشیاء به زبان انسان» (**همان**، ص. ۱۵۰) بود، یعنی ترجمه‌ای که به زبان نخستین صورت گرفته و به شناخت اشیاء می‌انجامد. او در همان اثر اندیشه‌ای را طرح می‌کند که در مقاله‌ی «وظیفه‌ی مترجم» اهمیت می‌یابد؛ همانا اندیشه‌ی همبستگی همه‌ی زبان‌ها. همین همبستگی میان زبان‌هاست که ترجمه‌ی آن‌ها به یکدیگر را ممکن می‌سازد.

از نظر بنیامین «ترجمه انتقال یک زبان به زبانی دیگر است به وسیله‌ی تداومی از استحاله‌ها و نه به وسیله‌ی شباهت‌ها و همانندی‌های تجریدی» (**همان**، ص. ۱۵۱). بنیامین در مقاله‌ی «وظیفه‌ی مترجم»، نخست به زبان‌های گفتاری می‌پردازد.

---

1. Im Schatten der jungen Mädchen
2. Die Herzogin von Gurmantes
3. Die Aufgabe des Übersetzers

او می‌پرسد آیا ترجمه‌ی آثار ادبی از زبانی به زبانی دیگر اصلاً ممکن است و اگر ممکن باشد این ترجمه بر چه مبنایی عملی است. آیا هر اثری، به محض این که ترجمه شد، بیانِ خاص خود را گم نمی‌کند؟ بنیامین این سؤال را از جنبه‌های متفاوت بررسی می‌کند.

او نخست شرایطی را تعیین می‌کند، که متن اصلی را قابل ترجمه می‌کند. ترجمه بسان شکلی است که قادر است از متن اصلی پدید آید، چرا که در این متن، قابلیت ترجمه‌شدگی وجود دارد. به بیانی دیگر: «معنای معینی که در متن اصلی موجود است، در قابلیت ترجمه‌ی آن نمود می‌یابد» (بنیامین، ۱۹۷۲، ص. ۱۰).

نکته‌ی جالب تأملات بنیامین آن است که آنچه در ترجمه متجلی می‌شود، گاهی در متن اصلی تنها بصورت بالقوه موجود بوده و تنها در ترجمه فعلیت می‌یابد. بنابراین ترجمه علاوه بر جنبه‌ی پذیرای خود حاوی جنبه‌ی خلاقه نیز هست. علت این امر در تاریخ‌مند بودن متن اصلی نهفته است، زیرا با وجودی که صورت متن اصلی ثابت است، فهم زبانی یک اثر و نیز چگونگی درک بیان و اهمیت آن در طی زمان تغییر می‌کند. مثلاً اثری که ابتدا حسی تراژیک بجا می‌گذاشته، ممکن است بعداً احساسی زمخت و مسخره بجای بگذارد. در اینجا بنیامین اندیشه‌ی ادامه‌ی زندگی آثار را ابداع کرده، و در عین‌حال به تصورات موجود درباره‌ی یک اثر و ترجمه‌ی آن پویایی بخشیده، و آن‌ها را در دورنمایی زمان‌مند قرار می‌دهد. او علت تغییر آثار را، «ویژگی زندگی زبان» (**همان**، ص. ۱۳) دانسته و در این ویژگی «یکی از قدرت‌مندترین و پربارترین فرآیندهای تاریخی» (**همان**) را بازمی‌شناسد. فرآیندی که ترجمه جزئی از آن به شمار می‌رود.

از آنجایی که آثار متحول می‌شوند، مترجم نباید به ایده‌ی تلاش جهت همسانی متن اصلی و ترجمه پای‌بند باشد، بلکه باید به نضج و قوام کلام خارجی و زایش‌های کلام خودی دقت کند. آنگاه زندگی متن اصلی در ترجمه «همواره تازه‌ترین، واپسین و فراگیرترین شکفتگی خود» (**همان**، ص. ۱۱) را می‌یابد. به این ترتیب ترجمه‌ها به چشمه‌ی جوانی متن اصلی مبدل شده و در این کار خلاقیت خود را متجلی می‌سازند. شاید اکنون برخی چنین نتیجه بگیرند که اندیشه‌ی ادامه‌ی حیات و نسبیت متن اصلی، به ترجمه‌های دلبخواهی منجر شده و از متن اصلی دور می‌شود. اما بنیامین علاوه بر پویایی متن اصلی و ترجمه، به ارتباط متقابل زبان‌ها

و قابلیت ترجمه‌ی آثار نیز اشاره دارد. بنابراین نظریه‌ی ترجمه‌ی او رابطه‌ی میان زبان‌ها را نشان می‌دهد. بنیامین می‌نویسد: «درونی‌ترین رابطه میان زبان‌ها انطباق آن‌هاست. این تطابق به آن معناست که زبان‌ها از هم بیگانه نبوده بلکه فی‌نفسه و مستقل از هرگونه روابط تاریخی، در آنچه که می‌خواهند بگویند همانند‌اند» (**همان**، ص. ۱۲). بنا به این دیدگاه فراتاریخی و فلسفی، هرکدام از زبان‌ها مضمون واحدی داشته، اما آن را به گونه‌ی دیگری ادا می‌کنند. اما این «همانندی زبان‌ها تنها در تمامیت همه‌ی زبان‌ها دست‌یافتنی است. چراکه تنها در این تمامیت است که مقصود زبان‌ها در تکمیل هم آشکار می‌شود» (**همان**، ص. ۱۳). از نظر بنیامین چنین تمامیتی از زبان‌ها همان زبان اصیل است. بنیامین با نفی یک ارتباط صوری میان متن اصلی و ترجمه، رابطه‌ای تکمیلی را می‌نشاند. او با مبنا قرار دادن یک زبان اصیل، میان مقصود ــ مثلاً یک قرص نان ــ و نحوه‌ی بیان مقصود ــ یعنی اصطلاحاتی نظیر «Brot» در زبان آلمانی و «Pain» در زبان انگلیسی ــ تمایز قائل می‌شود. نحوه‌ی بیان مقصود در هر دو زبان مکمل یکدیگر به سوی مقصوداند. بنیامین این حرکت تکمیلی را به نوبه‌ی خود با روابط فراگیرتر تعالی تاریخی مربوط می‌داند. چرا که مقصودی که در هر یک از زبان‌ها نهفته است تحت‌تأثیر ترجمه قرار می‌گیرد؛ ترجمه روشن می‌کند آنچه در زبان‌ها نهفته چه میزان «از کلام اصیل فاصله دارد» (**همان**، ص.۱۴). تنها در این فرآیند زبان اصیل قادر به ظهور است. بر بستر زبان اصیل می‌توان به کیفیت زبان‌های معاصر پی برد. آنگاه روشن خواهد شد که زبان‌های تجربی بین خود در یک بیگانگی غیرقابل انکار به سر می‌برند.

بنیامین رسالت شاعر را به روشنی از رسالت مترجم متمایز می‌کند. هدف مترجم «آن است که، در زبانی که ترجمه در آن صورت می‌گیرد، بازتاب متن اصلی را بیدار کند» (**همان**، ص. ۱۶). به این ترتیب ترجمه سمت و سویش همان زبان ناپیدای اصیل است، در حالی که سمت و سوی شعر مضامین مشخص‌اند. به این ترتیب معیار ترجمه تنها وفاداری به متن اصلی نیست بلکه بیداری این متن و در نتیجه دستیابی به زبان اصیل است.

قطب‌هایی که مترجمان به طور سنتی میان آنها در نوسانند، از سویی ترجمه‌ی برده‌وار کلمه‌به‌کلمه، و از سوی دیگر ترجمه‌ی آزاد است. بنیامین می‌پرسد آیا

می‌توان میان این دو به کمک مقوله‌ی معنا وساطت کرد؟ برای او روشن است که ترجمه‌ای که می‌خواهد با اتکاء به کلمه، مقصود را بسان یک اطلاع از زبانی به زبان دیگر منتقل کند ممکن نیست، چرا که معنا «از نظر جنبه‌ی ادبی خود برای متن اصلی در مقصود خلاصه نمی‌شود، بلکه در پیدایش معنا این موضوع که چگونه مقصود بنا به نوع قصد در کلام معینی بیان گردد، نقشی بی‌بدیل ایفا می‌کند» (**همان**، ص. ۱۷).

به نظر بنیامین معنا قادر نیست بدون خدشه به ترجمه در آید. بنابراین عنوان مقاله‌ی بنیامین «وظیفه‌ی مترجم» را می‌توان به گونه‌ای دو پهلو تفسیر کرد: یک: ترجمه‌ی کامل و وفادار در شرایط پسابهشتی ممکن نیست. چنین ترجمه‌ی کامل و وفاداری به لحاظ یک ایده‌ی راهبردی وظیفه‌ای پابرجاست، اما تحقق تام و تمام آن همواره با شکست مواجه می‌شود. از آنجایی که معنای یک قطعه‌ی ادبی نمی‌تواند به طور کامل منتقل شود، ترجمه باید «به جای آنکه خود را به معنای متن اصلی شبیه سازد، نوع قصد آن را به زبان خود برگرداند. این چنین متن اصلی و ترجمه بسان تکه پاره‌های یک ظرف، به صورت تکه‌های یک زبان فراگیرتر عیان می‌شوند» (**همان**، ص. ۱۸).

بنا به گفته‌ی بنیامین در ترجمه از جمله‌ی «آرزوی تکمیل زبان» بازتاب می‌یابد. ترجمه می‌باید برای زبان خودی (زبانی که ترجمه به آن صورت می‌گیرد) نیز سازنده بوده و مرزهای آن را خلاقانه گسترش دهد. بنیامین وضعیت ایده‌آلی تکمیل زبان‌ها از طریق ترجمه را با ایده‌ی متن مقدس تبیین می‌کند. این متن تجلی‌گاه آن عناصری از زبان است که از بیان یک معنا فراتر می‌روند. در همان زبان‌های محاوره‌ای هم باید در کنار آنچه قابل بیان است، به آنچه که غیرقابل بیان بوده اما در بُعدی سمبولیک حضور دارد توجه شود. ترجمه در عین اینکه به میزان معینی از مقصود غافل مانده و به نحوه‌ی قصد توجه می‌کند و با وجود تفاوت میان زبان‌ها بر انطباق آن‌ها تأکید دارد. ترجمه قدم به قدم آنچه را غیرقابل بیان است رها ساخته و در حین آن معنا را به عقب می‌راند. و آنگاه که معنا از زبان رخت بربندد، زبان اصیل و متن مقدس آغاز می‌شوند. به قول بنیامین در این زبان دیگر ضرورتی به معنا نیست که «میان زبان جاری و کلام الهی میانجی شود. در زبانی که متن در کلام خود بلاواسطه و بدون معنای واسطه گر به زبان حقیقی و حقیقت پیوسته، این متن

فی‌نفسه قابل ترجمه است [...] چنین ترجمه‌ای دست خط متن مقدس و سرمشق و ایده‌آل همه‌ی ترجمه‌هاست» (همان، ص. ۲۱).

قابلیت تقلید

بنیامین در پیش‌گفتار اثر خود ***سرچشمه‌ی نمایش نامه‌ی تراژیک آلمانی*** دوباره به نوشته‌هایش درباره‌ی زبان و ترجمه بر می‌گردد. اما او پس از آنکه در اواسط دهه‌ی بیست به ماتریالیسم گرایش پیدا کرد، به افکار نخستین نظریه‌ی زبان خود سمت نوینی بخشید و اصطلاحات به کار برده را نیز تغییر داد. دیگر استناداتی به انجیل به چشم نمی‌خورند. آنجایی که بنیامین سابقاً در قالب متافیزیکی ایده‌های الهی استدلال می‌کرد، اکنون با تبیینات ماتریالیستی عمل می‌کند. البته این به معنای آن نیست که بنیامین از افکار سابق خود فاصله گرفته باشد، بلکه او آنها را صرفاً از قالبی به قالب دیگر منتقل می‌کند. در این بین عنصر الهی تا آثار متأخر او در بطن حضور داشته و با عنصر ماتریالیستی در تقابلی خلاق قرار دارد. او در سال ۱۹۳۳ دو اثر کوچک به نام‌های ***آموزه‌ی مشابهت‌ها*** (بنیامین، ۱۹۷۷، الف، ص. ۲۱۰-۲۰۴) و ***درباره‌ی قوه‌ی تقلید*** (همان، ص. ۲۱۳-۲۱۰) را به رشته تحریر درمی‌آورد، که این اثر دوم نسخه‌ی اصلاح شده‌ی اثر اول محسوب می‌شود. در این اثر بنیامین تلاش می‌کند به استنادهای خود به تجارب و اعمال مافوق طبیعی، پایه‌ای انسان‌شناسانه و تاریخی عطا کند.

این دو اثر، که به ظاهر با نظریه‌ی زبان رابطه‌ی چندانی ندارند، نخست از رابطه و شباهت میان طبیعت و انسان سخن می‌گویند. بنیامین تأکید دارد که این شباهت‌ها نه تنها موجود و قابل شناسایی‌اند، بلکه آدمی آن‌ها را ــ بیش از هر موجود زنده‌ی دیگری ــ فعالانه تولید می‌کند. ارتباطات طبیعی به مثابه «محرک و بیدارکننده‌ی قابلیت تقلید آدمی عمل می‌کنند» (همان، ص. ۲۰۵). بنیامین رقص‌ها را مثال می‌زند که بعضاً ارتباطی مقلدانه با صورت‌های فلکی معین دارند.

قوای تقلید در وهله‌ی نخست یک بعد تاریخی دارد. این بعد هم شامل تاریخ قبیله‌ای و تبارشناسانه و هم شامل تاریخ فردی و زیست‌شناسانه است. به علاوه این قوا حاوی یک جنبه‌ی آگاهانه و یک جنبه‌ی ناخودآگاه است. بنیامین مصداق

موارد آگاهانه‌ی قوای تقلید را توجه به شباهت‌های تبارشناسانه ــ مثلاً در چهره‌ها ــ می‌داند. آفریده‌های هنری که در آن‌ها زیبایی طبیعت جلوه می‌کند نیز از جمله همین موارد آگاهانه‌ی تقلید به شمار می‌آیند. اما نکته‌ی مهم در نگاه بنیامین آن است که شباهت‌هایی که آگاهانه مورد توجه قرار می‌گیرند در برابر شباهت‌های بی‌شماری که یا ناخودآگاه دریافت شده و یا اصلاً دریافت نشده‌اند قطره‌ای در برابر دریااند (**همان**، ص. ۲۰۵). بنا به نظر بنیامین ما شباهت‌ها را فرض می‌گیریم، به آن‌ها واکنش نشان می‌دهیم و حتی آن‌ها را خلق می‌کنیم ــ چه بسا با دور زدن آگاهی.

این نظریه حاوی پیامدهای گسترده‌ای است، چرا که انسان را در بند ارتباطاتی می‌بیند که بر آن‌ها تسلط ندارد، اما آن‌ها را فعالانه و منفعلانه بازتولید می‌کند. در بازی کودکان این فرآیند به روشنی نمود می‌یابد. کودک در بازی به تقلید از جهان پرداخته و در این بین شباهت تولید می‌کند. استناد به بازی کودک بیان آن است که تا چه اندازه قوه‌ی تقلید در ناخودآگاه آدمی ریشه دارد (**همان**).

اما بنیامین علاوه بر جنبه‌های روانکاوانه‌ی فردی، ردپای کهن تری از تبارشناسی «خودشبیه سازی»[1] را تعقیب می‌کند. رد پایی که ما را به دورانی می‌برد که در آن سحر و افسون جایگاه دیگری در مقایسه با دوره‌ی معاصر داشته است؛ جایگاهی «که ما امروز حتی قادر به تصور آن هم نیستیم» (**همان**، ص. ۲۰۶). زمانه‌ای وجود داشت که در آن آدمی برای تطابقات سحرآمیز نقشی تعیین‌کننده قائل می‌شد. چنین رابطه‌ای را می‌توان در فرض تطابق میان پدیده‌های آسمانی و امور زمینی نظاره کرد. علم نجوم و علوم غیبی نیز در همین روابط ریشه دارند. در آن دوره وقایع آسمانی قابل تقلید و به شکل اولی قابل قیاس قلمداد شده و در زندگی و اعمال آدمی به حساب آورده می‌شدند. در جهان افسون زدایی شده‌ی معاصر نیز جنبه‌های مزبور کماکان موجود اند. بنیامین آن‌ها را در سورئالیسم به نحو خلاقانه‌ای محفوظ می‌بیند.

بنیامین علی‌رغم همه‌ی این استنادات به امور مافوق حسی، پیرو علوم غیبی نبوده است. هدف او درک تجاربیست، که تاکنون مجهول مانده‌اند. او در مقاله‌ی سورئالیسم، رابطه‌ی خود را با پدیده‌های فراحسی روشن می‌کند: «هرگونه تبیین

---

1. Sich-Ähnlich-Machens

جدی توانایی‌ها و پدیده‌های غیبی، سورئالیستی و تخیلی با یک مانع دیالکتیکی مواجه است. این که جنبه‌ی اسرارآمیز معما را با آب و تاب و از روی تعصب پررنگ کنیم روشنگر نیست؛ بلکه برعکس ما تنها به درجه‌ای معما را درک خواهیم کرد که آن را در زندگی روزمره بازیابیم. تنها نگاهی دیالکتیکی می‌تواند پدیده‌های روزمره را به عنوان پدیده‌های غیرقابل درک و پدیده‌های غیرقابل درک را به عنوان پدیده‌های روزمرّه بازشناسد» (**همان**، ص. ۳۰۷).

در فرآیند تاریخ آدمی، اعمال سحرآمیز مقلدانه‌ای که در آن‌ها شباهت‌های حسی ایجاد می‌شدند، به تدریج کاهش یافتند. جهان ادراکی انسان مدرن نسبت به انسان بدوی دگرگون شده است. اکنون «آیا قوای تقلید رخت بربسته یا این دگرگونی در انطباق با این قوا قرار دارد» (**همان**، ص. ۲۰۶). بنیامین در پاسخ به این سؤال به نظریه‌ی زبان خود بازمی‌گردد. تز اصلی او این است که «همان استعداد تقلید که زمانی پایه‌ی اعمال فراحسی بوده، اینک در نوشتار و زبان وارد شده است» (**همان**، ص. ۲۱۳). به نظر بنیامین می‌باید پیوندی میان اشیاء و کلمات بوده باشد که کماکان در عمق موجود است. به همین دلیل او زبان و نوشتار را «آرشیو شباهت‌های بی‌معنا» (**همان**، ص. ۲۰۸) قلمداد می‌کند.

اینجا بنیامین دوباره به پدیده‌های مؤثر اما پنهانی اشاره دارد، که قبلاً نیز با اتکاء به مفهوم سحر و افسون زبان بیان کرده بود. «اما این جنبه‌ی سحرآمیز زبان و نوشتار بی‌ارتباط با جنبه‌ی نشانه‌شناسی زبان نیست. همه‌ی تقلیدها در زبان، تجلی قصدی هدفمنداند که تنها بر مبنای یک چیز غریب، که همانا جنبه‌ی نشانه‌مند و گزاره‌ای زبان باشد، قادر به ظهورند» (**همان**، ص. ۲۰۸). جنبه‌ی تقلیدی تنها در مواد و مصالح مشخص زبانی ظهور می‌کند. به همین دلیل نیز بنیامین اهمیت زیادی برای متن‌شناسی قائل است، چرا که این علم است که بیش از همه در مصالح زبانی تعمق می‌کند. آنجا که در جنبه‌ی نشانه‌ای، جنبه‌ی تقلیدی نمایان می‌شود، این کار در یک وجه زمانی معینی اتفاق می‌افتد. بحث بر سر یک باریکه‌ی زمانی کوچک است، «که در آن، شباهت‌ها در یک چشم بر هم زدن از جریان پدیده‌ها بیرون می‌جهند، تا دوباره ناپدید گردند» (**همان**، ص. ۲۰۹). این شباهت‌ها تنها در شرایط معینی به مرحله‌ی «قابل مطالعه بودن» (**همان**) تغییر مکان می‌دهند.

روشن است که تعمقات بنیامین درباره‌ی قوای تقلید در عین‌حال شامل نظریه‌ی

مطالعه نیز می‌شود. او مطالعه را یک عمل منفعل و صرفاً بازگویانه نمی‌داند، بلکه در مطالعه به همان میزان که بازآفرینی نقش دارد، آفرینش نیز نقش ایفا می‌کند. زیرا از سویی چیزی جهت مطالعه عرضه می‌شود و به این ترتیب امکان توجه به آن گشوده می‌شود. از سوی دیگر مطالعه‌گر برداشت‌هایش را در خود مبدل می‌کند، چرا که این برداشت‌ها می‌باید به قالب‌های ادراکی مطالعه‌گر منتقل شوند، تا بتوانند هضم گردند. بنابراین درک یک شباهت، در عین‌حال به معنای آفرینش آن شباهت است. در نوشته چیزی پنهان است، اما در مطالعه برخلاف آموزه‌ی افلاطونی بازیافت یک نمونه‌ی ازلی انجام نمی‌گیرد، بلکه آنچه که در مطالعه انجام می‌شود یک ترجمه است. در مطالعه نیز مانند ترجمه عمل تکمیل روی می‌دهد، عملی که در آن عناصر ذهنی و عینی درهم تنیده‌اند. به این ترتیب خوانندگان از متن تنها آنچه را که یک نفر دیگر نوشته است بیرون نمی‌آورند، بلکه آن‌ها در عین‌حال به متن حیاتی نوین می‌دهند. با این کار، ادراک متن و، در ابعاد معینی، خود متن تغییر می‌یابند. به نظر بنیامین صحیح نیست که با متن به شکلی مجرد و به مثابه یک پدیده‌ی ثابت و غیرقابل نوسازی، مواجه شد. او متن و مطالعه را همواره با هم مدنظر قرار می‌دهد، چرا که متون تنها هنگامی در روایات ادامه حیات می‌دهند، که در مطالعات نوسازی شده باشند.

در اثر بنیامین، *کودکی برلینی* نمونه‌هایی می‌بینیم که چگونه قوای تقلیدی به خلق شباهت‌ها مبادرت می‌کند: کودک نه می‌تواند معنای چیزی را که بیان می‌شود کشف کند و نه قصد آن را. او بجای این‌ها تعبیر خود را می‌سازد. این کار هرچند که جریان رابطه‌ی معنایی و نمادین را سد می‌کند، اما راه را برای رابطه‌ی دیگری، یعنی رابطه‌ی تقلیدی، می‌گشاید. به این ترتیب جهان تحریف شده و تغییر می‌یابد، یعنی به سوی شباهت تغییر می‌یابد. بنیامین برای بیان این موضوع از مفهوم «Ent-stellung» استفاده می‌کند که هم معنای رهاکننده و نوکننده را دربردارد و هم معنای تغییر و دگرگونی را. قوای تقلیدی هر دو معنای «Entstellung» را، یعنی هم نوسازی و هم دگرگونی را دربردارد.

دوران کودکی از آن‌رو چنین مهم است که در آن عناصر سحرآمیز زبان تأثیر بسزایی در فهم جهان دارند، در حالی که دیرزمانیست بزرگسالان تحت‌تأثیر تحول شیوه‌ی انتقال اطلاعات یاد گرفته‌اند سوءتفاهمات را به حداقل برسانند.

در خاطرات بنیامین از دوران کودکی بیاد آوردن برخورد آغازین او با زبان نقشی محوری دارد. در این برخورد تجارب یک آموزه‌ی معین ثبت شده است. این آموزه حاوی تمایز میان جنبه‌ی نمادی و جنبه‌ی سحرآمیز زبان بوده و دوگانگی خوانش دنیوی و سحرآمیز زبان را نیز دربردارد.

به لحاظ تبارشناسی نیز در مراحل قبلی تحول انسانی خوانش سحرآمیز غالب بود «طالع بین موقعیت ستارگان در آسمان را می‌خواند؛ او در عین‌حال از این موقعیت آینده و یا سرنوشت را مطالعه می‌کند» (**همان**، ص. ۲۰۹). چنین خوانشی از ستارگان اکنون به حاشیه رفته. اما نکته‌ی اصلی در نظریه‌ی خوانش بنیامین آن است که عناصر سحرآمیز خوانش ـــ که او یک جریان خارق‌العاده تله‌پاتیک (**همان**، ص. ۳۰۷) می‌نامد ـــ در شکل تغییریافته‌ای هنوز هم پابرجایند.

او در بخشی از اثر خود، که مورد بحث بسیار قرار گرفته، می‌نویسد که زبان «والاترین شکل بهره‌گیری از قوای تقلیدی است: زبان رسانه‌ایست که در آن قابلیت فهم مشابهت آنچنان بی‌کم و کاست نضج‌یافته، که اکنون بجای آنکه پدیده‌ها مثل سابق مستقیماً در بیان پیشگو یا کشیش به هم بپیوندند، در رسانه‌ی زبان است که در جوهر خود، در گذراترین و ظریف‌ترین بنیان خود، آری در طعام خود با یکدیگر مواجه شده و وارد ارتباط می‌گردند. به عبارت دیگر: این نوشتار و زبان‌اند که غیب‌گو، قوای کهن خود را به آن‌ها واگذار کرده است». (**همان**، ص. ۲۰۹).

نتیجه آنکه از نظر بنیامین جنبه‌ی سحرآمیز زبان تا به امروز با جنبه‌ی نمادین آن در پیوند است. به همین دلیل هیچ خوانش دنیوی بدون عناصر سحرآمیز مقدور نیست. زبان، که به طور قابل‌توجهی در ایجاد ادراک ما از جهان نقش دارد، قادر نیست در خرد حل شود، بلکه باید در بُعد رسانه‌ای خود تجربه شود.

میشل فوکو، رهرویی تنها در جست‌وجوی حقیقت خویش

مقدمه

نوشته‌ی حاضر تأملی است بر آثار میشل فوکو. تلاشم آن بوده که سیر تحول اندیشه‌ی فوکو را نشان دهم، اندیشه‌ای که بر بطلان تفکر معاصر، از تاریخ‌گرایی گرفته تا ساختارگرایی و پدیدارشناسی مبتنی بوده است. با این وصف بر خواننده پوشیده نخواهد ماند که فوکو علی‌رغم نفی همه‌ی جلوه‌های تفکر معاصر، در عمق وجود خویش به دنبال یافتن معنای وجود آدمی و رابطه‌ی او با هستی ست.

فوکو در ۱۵ اکتبر سال ۱۹۲۶ در بویتر فرانسه به دنیا آمد. پدرش پزشک بود و اسلاف پدری او در چند نسل همه پزشک بودند. اما دو تن از دایی‌های او معلم فلسفه بودند. خانواده‌ی فوکو ثروتمند و در بویتر مورد احترام مردم بودند. او از دوران کودکی و جوانی خود به خوبی یاد نمی‌کند. در خانواده‌ی او وظیفه‌ای دال بر صحبت حکم‌فرما بود و مهمان نوازی به معنای مصاحبت با مهمانان درک می‌شد. فوکو این کار را بسیار سخت می‌دانست و بعدها از یک فرهنگ و اَخلاق مبتنی بر سکوت طرفداری می‌کند.

فوکو در دوره‌ای بزرگ شد که در آن جنبش‌های فاشیستی اوج می‌گرفتند. او خود می‌گوید: «یکی از نخستین وحشت‌های بزرگ زندگی‌ام ترور نخست وزیر دولفوس[1]

1. Dollfuss

توسط نازی‌ها (در سال ۱۹۳۴) بود. این اولین بار بود که ترس از مرگ را حس کردم» (برنارد، ۲۰۰۴، ص. ۱۲).

به گفته‌ی خودش آدم‌های هم سن و سال او در شرایط ویژه‌ای بزرگ شدند. تهدید جنگ زمینه و قالب هستی‌شان بود و بعد جنگ آمد. «خیلی بیش از حوادث درون خانواده این حوادث جهانی‌ست که پایه‌ی حافظه‌ی ما را تشکیل می‌دهند. زندگی خصوصی ما در معرض تهدید بود من شاید به این خاطر شیفته‌ی تاریخم و تلاش فکری من همین‌جا ریشه دارد» (**همان**).

فوکو برخلاف انتظار پدر نمی‌خواهد پزشک بلکه می‌خواهد مورخ شود که البته پذیرش این امر برای خانواده‌ی او بسیار سخت بود. بالاخره با مساعدت مادرش، پدرش عقب می‌نشیند و به جای فوکو، برادر کوچک‌تر او سنت خانواده را ادامه داده و در پزشکی تحصیل می‌کند. خود فوکو بعدها به عنوان مورخ توجه زیادی به پزشکی نشان می‌دهد.

آتش جنگ جهانی دوم به شهر بویتر نیز می‌رسد. معلم فلسفه‌ی فوکو که عضوی از جنبش مقاومت بود توسط سربازان آلمانی دستگیر می‌شود و دیگر هیچ کس اثری از او نمی‌یابد. یک سال پس از جنگ در سال ۱۹۴۶ فوکو وارد دانشگاه نخبگان اکول سوپریور[1] می‌شود. او به قول یکی از همکلاسی‌هایش موریس پین گوئه[2] «جوانی خنده‌رو و سرزنده بود که برای همه‌چیز، بخصوص برای آدم‌ها، کنجکاوی نشان می‌داد. او به سرعت آماده بود که ایده‌های جدید را درک کند و با آدم‌های جدید آشنا شود [...] من او را هرگز بی‌تفاوت ندیدم [...] اما در عین‌حال بی‌قرار بود و گاهی احساساتی نیش‌دار تا حد تلخکام داشت [...] او از توهم و دروغ بیزار بود» (**همان**، ص. ۱۷).

فوکو پایان‌نامه‌ی فوق‌لیسانس خود را درباره‌ی هگل می‌نویسد. او در پاسخ به اینکه چرا فیلسوف شده می‌گوید: «من طرحی برای آنکه فیلسوف شوم و یا اینکه در زندگی چه کاری کنم نداشتم. فکر می‌کنم که این ویژگی نسل من بود. ما هنگامی که ده و یازده ساله بودیم نمی‌دانستیم که آلمانی خواهیم شد یا فرانسوی خواهیم ماند» (**همان**، ص. ۱۸). «هنگامی که من ۱۶ یا ۱۷ ساله بودم فقط می‌دانستم

---

1. 'Ecole Supérieure
2. Maurice Pinguet

که زندگی در مدرسه در برابر خطرات بیرونی محفوظ است؛ و من همواره از تصور زندگی در یک فضای تحصیلی و روشنفکری محفوظ به وجد آمده‌ام. به نظر من شناخت عبارت از چیزیست که باید در خدمت حفاظت از هستی فردی و درک جهان پیرامون درآید» (**همان**). آری بحث بر سر شناخت است به معنای وسیله‌ای برای بقا. او بعدها فلسفه را به معنای فعالیت فلسفی یا «فلسفه‌ی عمل» درک می‌کند «که به کمک آن بتوانیم متفاوت از چیزی شویم که هستیم».

سال‌هایی که فوکو ابتدا در دانشگاه اکول نورمال و بعد در سوربون گذراند به نظر چنان خوشایند نمی‌رسند. او در سال ۱۹۴۸ اولین تلاش‌اش را برای خودکشی کرد. سپس مدت‌ها در شرایط رعب و ترس به سر برد و برای کاهش این درد به کار شدید (مطالعه) پرداخت و به الکل روی آورد. در سال ۱۹۵۰ دوباره در تلاشی نافرجام خودکشی کرد. سپس در همان سال یک دوره‌ی ترک اعتیاد را گذراند. او طرح اقامت در یک بیمارستان روحی را می‌ریزد. اما استاد فلسفه‌اش لویی آلتوسر او را متقاعد می‌کند که از این کار صرف‌نظر کند (**همان**، ص. ۱۹ و ۲۰).

فوکو هنگام تحصیل نه فقط فلسفه می‌خواند بلکه با روان‌شناسی و روان‌پزشکی نیز آشنایی عمیقی می‌یابد. او روانکاوی را هم در عمل در یک دوره‌ی تراپی و هم از طریق آثار فروید و لاکان فرامی‌گیرد؛ و البته روانکاوان را به سخره می‌گیرد و آن‌ها را مردمانی خطاب می‌کند که نانشان را با قرض دادن گوششان درمی‌آورند. اما با وجود این فوکو پس از مرگ لاکان از او تقدیر می‌کند و می‌گوید: آنچه از لاکان فراگفتم این بوده که فلسفه و علوم انسانی دیدی سنتی از آدمی دارند «کافی نیست که از زبان فلسفه بگوییم که آدمی به‌طور رادیکال آزاد است [...] و بعد با علوم اجتماعی او را محصول جبر شرایط اجتماعی بدانیم [...] ما دریافتیم باید آدمی را آزاد کنیم از هر آنچه که خود را در پشت مقوله‌ی منِ[1] پنهان کرده است [...] «منِ» آدمی موضوعی بغرنج و شکننده است [...] موضوعی که از سویی به سختی می‌توان درباره‌ی آن صحبت کرد و بدون آن نیز نمی‌توان صحبت کرد» (**همان**، ص. ۲۱ و ۲۲). وداع فوکو با فرضیه‌ی اومانیستی هستی ذاتی «منِ» آدمی و نیل به این اندیشه که «منیت» به لحاظ تاریخی پدید آمده، به تأثیر اندیشه‌ی لاکان و آلتوسر بر فوکو

1. Subject

برمی‌گردد. فوکو در سخنرانی خود با عنوان «نویسنده کیست» در ۲۲ فوریه ۱۹۶۹ می‌گوید: «مسئله بر سر آن است که «من» را در نقش آن به مثابه اساس و منشاء زیر سؤال ببریم» (**همان**، ص. ۲۲).

به راستی فوکو از چه صحبت می‌کند. خود او در مقدمه‌ی یکی از کتاب‌های مؤخرش می‌نویسد: سه محور همواره موردنظر من بوده‌اند، قدرت، دانش و رابطه‌ی آدمی با خود (فوکو، ۱۹۸۶، ص. ۱۰). او پس از مطالعات تاریخی درباره‌ی نظام‌های علمی و فکری (*تاریخ جنون*، *نظم پدیده‌ها*) به مرحله‌ی تجزیه و تحلیل قدرت رسید (*مراقبت و تنبیه*) و سپس به فاعل، خود و فرد پرداخت (*تاریخ جنسیت*)، یعنی به رابطه‌ی آدمی با خود (*فن‌شناسی خود*).

البته فوکو از همان ابتدا تا آخر هم موضوعات علم و قدرت را در تأثیر متقابل‌شان دنبال کرده و هم این موضوع را مورد بحث قرار داد که من و یا خود چیست. او به همان شکل که می‌خواست نشان دهد چگونه در یک شرایط تاریخی معین «حقیقتی» ساخته می‌شود که در شرایط تاریخی دیگری جای خود را به «حقیقتی» دیگر می‌دهد، از همان زمانی که *تاریخ جنون* را نوشت می‌خواست نشان دهد که انسان‌ها فردیت خود را تنها از ساختارها اخذ نمی‌کنند بلکه دارای منیتی هستند که با آگاهی و روان و یک درون معین می‌شود.

فوکو از همان ابتدا طرح‌های خود را در برابر روانکاوی و ساختارگرایی قرار داد. او هرآنچه را روانکاوی به مثابه ساختارهای خانوادگی و عقده‌ی ادیپ یا ساختارهای زبان و... در ایجاد شخصیت تعیین‌کننده می‌دید، همانند همه‌ی حقایق دیگر به عنوان حقایقی تاریخی و نسبی و نه مطلق برملا کرد؛ حقایقی که بنا به ساختارهای قدرت و الگوهای گفتمانی معین پدید آمده‌اند.

اما یک چیز در سال‌های آخر عمر فوکو تغییر کرد: اگر قبلاً موضوع مورد بحث او این بود که چگونه افراد بنابه ساختارهای قدرت و گفتمان پدید می‌آیند، در اوایل سال‌های ۸۰ مسئله‌ی او این شد که چگونه افراد خود را به مثابه فاعلین آزاد تحقق می‌بخشند تا از ساختارهای قدرت و ساختارهای گفتمانی فاصله‌ی معینی کسب کنند.

نگاه فوکو طی سال‌های متمادی تحولاتی را از سر گذرانده است. خود می‌گوید «من تلاش می‌کنم ابزار روش‌شناسانه‌ی خود را از موضوعی به موضوع دیگر

تصحیح کنم» (فوکو، ۲۰۰۵، ص. ۵۲۲). به این ترتیب فوکو در کتاب‌های متفاوتِ خود محورهای *قدرت*، *دانش* و *فردیت* را در اشکال گوناگون و از زاویه‌های مختلف مورد بحث قرار داده است.

وجه تاریخی فلسفه‌ی فوکو

فوکو آشکارا رد پاهای خود را پاک کرده است؛ با وجود این می‌توان بنا به برخی اشاراتی که از او بجای مانده‌اند تا حدودی پدران معنوی او را شناسایی کرد. در کنار نیچه، که تأثیر وی بر فوکو عیان است، او در سال ۱۹۶۷ ویتگنشتاین و «تحلیلگران انگلیسی» را مطالعه می‌کند و از این کار «لذت بسیاری» می‌برد چون که «آن‌ها نشان می‌دهند که می‌توان هرگونه اظهاری را به طور «غیرزبان‌شناسانه» تحلیل کرده و بنا بر کارکردشان مورد بررسی قرار داد» (**همان**، ص. ۴۵).

او از اندیشمندان فرانسوی انتقاد کرده و آن‌ها را «نگهبانان خشک‌مغزی» خطاب می‌کند، که می‌خواهند استقلال فرانسه را در برابر فیلسوفان انگلیسی و آلمانی حفظ کنند. بی‌تردید کانت در ردیف نخست این فیلسوفان «خارجی» قرار داشت. نقطه‌ی اتصال فوکو با کانت مفهوم «پیشینی»[1] او بود، یعنی یک پیش شرط غیرقابل تخطی تفکر، که بدون آن هیچ ارتباطی با جهان مقدور نیست. کانت این پیش شرط را «استعلایی»[2] می‌دانست، یعنی مقدم بر هرگونه تجربه، به طور جبری، و به نحوی کاملاً فراتاریخی. در مقابل، همه‌ی اندیشه‌ی فوکو درخصوص گفتمان، حول آن می‌گشت که چنین پیش شرط‌هایی چگونه می‌توانند به نوبه‌ی خود تاریخمند شده، و به این ترتیب خود تاریخ به نهایی‌ترین پیش شرط هرگونه تفکری مبدل شود (همینگر، ۲۰۰۴).

ادموند هوسرل برای فوکو قدم مهمی در این راه بود. به گفته‌ی دانیل دفر فوکو در تابستان ۱۹۶۶، هنگام نگارش *تبارشناسی دانش* «باز هم منطق صوری و استعلایی هوسرل را به دقت مطالعه می‌کند» (دفر، ۲۰۰۵، ص. ۲۱). البته فوکو درباره‌ی رابطه‌ی خود با هوسرل همواره سخن منفی گفته، با وجود این به احتمال قوی مفاهیمی

1. apriori
2. transzendental

نظیر «*تبارشناسی*» و «*پیشینی تاریخی*» را از هوسرل به عاریت گرفته است (**همان**، ص. ۴۶۵) در عین‌حال فوکو با قطعیت با مقصودگرایی پدیدارشناسانه‌ی هوسرل، یعنی رجعت دادن همه‌ی اشکال تفکر به مقاصد ذهنی، مقابله می‌کند (فوکو، ۲۰۰۵، ص. ۲۰۲–۲۰۰ و ۴۶۶). به همین دلیل در *تبارشناسی دانش* به جای مقاصد ذهنی، «ناخودآگاه فرهنگی» را پایه‌ی تعاملات خود قرار می‌دهد (**همان**، ص. ۲۳۰).

به نظر می‌آید در این راه متفکری به او مدد رسانده باشد؛ متفکری که فوکو درباره‌ی او نه فقط با وضوح بلکه با تأکید سخن می‌گوید: ارنست کاسیرر[1]. فوکو در همان سال ۱۹۶۶ به مناسبت نشر ترجمه‌ی فرانسوی کتاب کاسیرر *فلسفه‌ی روشنگری*[2] مقاله‌ی کوتاهی درباره‌ی آن می‌نویسد و در آن می‌گوید: «ما همه نوکانتی هستیم» (فوکو، ۲۰۰۵، ص. ۷۰۵). کاسیرر نئوکانتگرا نیز نظیر کانت و هوسرل برای فوکو در ردیف «روشنگران» خارجی (**همان**، ص. ۷۰۳) قرار دارد. فوکو بر اهمیت سیاسی پیام کاسیرر تأکید می‌کند، که قبل از مهاجرت خود از آلمان *فلسفه‌ی روشنگری* را در برابر نازی‌ها قرار داد اما فوکو بیش از همه از این مسرور بود که کاسیرر، برخلاف فرانسوی‌ها که فرهنگ و اندیشه را به نحوی روان‌شناسانه درک می‌کردند، آن‌ها را به مثابه «بافت به هم پیوسته‌ای از گفتمان‌ها و افکار، مفاهیم و کلمات، بیانات و تزها درک می‌کند». بنا به فوکو «کاسیرر تلاش می‌کند در عالم خودمختار گفتمان و تفکر، جبرهای درونی را عیان سازد؛ او به تفکر اجازه می‌دهد که کاملاً مستقل جریان یابد، تا بتواند تارهای عصب آن را بهتر تعقیب کرده و اجازه دهد انشعابات، تقسیمات، پیوندها و تناقضات آن بهتر عیان شده و به این ترتیب چهره‌های این تفکر هویدا شوند. کاسیرر از میان همه‌ی «داستان‌ها» (مربوط به فرد و جامعه) فضای خودمختار «نظری» را مجزا کرده و به این ترتیب در برابر دیدگان او داستانی ظاهر می‌شود که تا آن هنگام خاموش بوده است» (**همان**، ص. ۷۰۶).

فوکو داستان «خاموش» اندیشه را که در *نظم اشیاء* به دنبالش بود، اینک نزد کاسیرر می‌یابد. این نوعی از تاریخ‌نگاری‌ست که «حتی خودمانی‌ترین خویشاوندی‌ها را بر باد داده» و از صورت‌های متجلی تاریخ مشهود و مداومت‌های آن چشم‌پوشی می‌کند (**همان**، ص. ۷۰۷). کاسیرر در *فلسفه‌ی اشکال سمبولیک* نشان می‌دهد «اندیشه

---

1. Ernst Cassirer
2. Die Philosophie der Aufklärung

و گفتمان و وحدت لایتجزای آن دو به هیچ‌وجه انعکاس صرف دانش ما نیستند بلکه مکانی‌اند که فقط در آن، هرگونه شناختی قادر است پدید آید» (**همان**).

آیا فوکو در تبارشناسی خود نمی‌خواست به همین‌جا برسد؟ هرچند اندیشه‌ی کاسیرر بنا به فوکو «از امکانات کشف شده عقب ماند و به روال معمول تاریخ فلسفه به تفکر اولویت داده است، اما این محدودیتی است که باید از آن رها شویم. باید یاد بگیریم، تفکر را در جبرهای گمنام آن دریابیم، و آن را در همه‌ی پدیده‌ها و نشانه‌های خاموش آن‌ها تعقیب نماییم» (**همان**). آیا بهتر از این می‌توان هدف تحلیل گفتمان را بیان کرد؟

به این ترتیب برای فوکو ارنست کاسیرر بود که «امکان یک تاریخ نوین اندیشه را گشود» و اثر او برای فوکو «پایه‌ای بود که باید کار خود را بر آن ادامه دهیم» (**همان**، ص. ۷۰۸).

تاریخ جنون

کتاب ***جنون و خرد*** (***تاریخ جنون***) که در ماه مه ۱۹۶۱ منتشر شده نقطه‌ی عطفی را در سیر تفکر فوکو نشان می‌دهد. او قبل از آن با نگارش مقدمه‌ای بر کتاب ***رویا و هستی***، اثر روان‌پزشک سوئیسی لودویک بینز واگنر[1] و یک کتاب دیگر تحت عنوان ***بیماری روانی و شخصیت***[2]، هنوز معتقد بود بیماری روانی معلول از خود بیگانگی آدمی از ذات خود بوده و می‌بایست آدمی را از این خود بیگانگی رها کرد تا بیماری را پشت‌سر نهد و آزاد گردد (ساراسین، ۲۰۰۵، ص. ۱۶).

اثر ***تاریخ جنون*** به نوعی بیان وداع فوکو با نظرگاه روان‌شناسی است. او در این اثر تاریخ‌نگارانه درباره‌ی تاریخ جنون بحث کرده و تاریخ پیدایش جنون را با تاریخ حاکمیت خرد پیوند می‌دهد و با این کار نظرگاه روان‌شناسی را زیر سؤال برده و این ادعا را که گویا جنون، بیماری روانی و یا آگاهی به طور کلی، پدیده‌هایی عینی‌اند و نه تاریخی به چالش می‌کشد. در این اثر خرد، نابخردی و جنون پدیده‌هایی تاریخی توصیف شده‌اند.

---

1. Ludwig Binswagner
2. Maladi mentale et personnalité

فوکو نشان می‌دهد خرد تنها راه ممکن برای زندگانی آدمی نیست، بلکه نابخردی و جنون نیز راه ممکن دیگری است. اما راه ممکن جنون به وسیله‌ی خرد محکوم به سکوت شده. به ویژه پس از آنکه در اواخر قرن ۱۸ بر جنون مُهر بیماری روانی زده شد این «محکومیت به سکوت» شکل قطعی خود را پیدا کرده است. اگر تا قبل از آن هنوز گفت‌وگویی میان خرد و جنون وجود داشت، اکنون زبان روان‌پزشکی گفتمانی یک طَرفه و حاکمانه شده است.

فوکو می‌خواهد بداند اگر جنون پدیده‌ایست که به لحاظ تاریخی معنا می‌یابد، این پدیده تحت مراقبت پزشکی و محبوس شدن چه تغییراتی می‌کند. از این هم دقیق‌تر او می‌خواهد بداند جنون چگونه به مثابه یک موضوع پدید می‌آید. موضوعی که به وسیله‌ی خرد تشریح شده و در ساختارها و نهادهای علم محبوس گشته است (فوکو، ۱۹۷۳، ص. ۲۰۴).

او می‌خواهد نشان دهد جنون تحت حاکمیت خرد مجازاتگر، دگردیسی‌هایی از سر گذرانده و «از خود بیگانگی» را چشیده است. در این میان نکته‌ی فراموش شده آن است که جنونی که طی یک روند دگردیسی و از خود بیگانگی ایجاد شده، پیدایش خود را «مدیون» فرآیند جدایی خرد از نابخردی بوده و هنگام زندانی شدن مجنون در دیوانه‌خانه شکل نهایی خود را یافته است.

کاملاً پیداست که فوکو در اینجا به گونه‌ای متفاوت از دیدگاه متداول، مفاهیم و معانی را می‌جوید. او در این باره می‌گوید «مسئله‌ای که هم نسلی‌های من با آن مواجه شدند این بود که معانی و مفاهیم چگونه پدید می‌آیند. به عبارتی دیگر ما ابتدا نظریه‌ی هوسرل را که معنا همه جا وجود دارد، حتی قبل از آنکه چشم به جهان بگشاییم، زیر سؤال بردیم. برای نسل من معنا همیشه وجود نداشته بلکه برای آن وجود دارد که ساختارهای معینی آن را به وجود آورده‌اند» (فوکو، ۲۰۰۵، ص. ۷۷۱).

از نظر فوکو «جنون» تا آن میزان می‌تواند وجود داشته باشد که زمینه‌های آن فراهم باشد. در این چهارچوب مجنون جنون را طریقه‌ای از زندگی انتخاب می‌کند تا آزادی معینی، در آنچه فوکو افسارگسیختگی یا عشرت‌طلبی، عیاشی، بی‌بندوباری و تنبلی می‌نامد، کسب کند. بنابراین جنون آن روی سکه طریقه‌ی زندگی‌ای است که با سفت و سخت شدن بایدها و نبایدها و تنگ‌تر شدن حصارهای اخلاقی پدید آمده است.

فوکو می‌خواهد نشان دهد جنون در نقطه عطفی از تاریخ فرهنگی غرب پدید آمد؛ که در آن هنگام «ایجاد مرز»، «جدایی» و «انفکاک» حاکم گشتند، زمانی که میان «خودی» و «دیگری» تمایز پدید آمد، زمانی که «ناخودآگاه» و «شخصیت» از یکدیگر جدا شدند، و زمانی که میان «خردمند و نابخرد»، میان «عاقل و مجنون» جدایی افتاد.

ژاک دریدا، یکی از شاگردان فوکو، بر همین مبنا چنین استنتاج می‌کند: بنابراین باید قبل از این جدایی نوعی «وحدت و یکپارچگی اولیه» بوده باشد (دریدا، ۱۹۹۴، ص. ۶۷). به هر ترتیب از نظر فوکو نابخردی آن روی سکه خرد بوده، و جنون محصول نفی و طرد آن چیزی است که خرد نیست. اما نه فقط جنون، بلکه خرد نیز خود محصول یک فرآیند نفی و طرد است. فرآیندی که در آن خرد بر جنون پیروز شده است.

به قول فوکو خرد در جوهر خود بورژوایی است، زیرا خرد خود را بر مبنای فایده‌مندی‌اش تعریف می‌کند. به این ترتیب خرد وسیله‌ای برای بارآوری کار و سودآوری است. بی‌جهت نیست که فوکو جنون را در وهله‌ی نخست به مثابه «فقدان کار» تعریف می‌کند. جنون هر آن چیزی است که خردِ بورژوایی نیست، چرا که او قادر نیست هیچ‌گونه کالایی پدید آورد.

فوکو مجموعه ساختارهای تاریخی اندیشه ها، نهادها، تدابیر حقوقی، پلیس و مفاهیم علمی را بررسی می‌کند. این‌ها جنون را چنان محبوس می‌سازند که نتواند در وضعیت «خالص» خود نمایان شود. بررسی فوکو از اواخر قرون وسطا آغاز می‌شود. هنگامی که هنوز مرزبندی‌ها کاملاً روشن نیستند، هنگامی که جامعه‌ی قرون وسطایی به پایان می‌رسد و دوران معاصر در شرف آغاز است، جنون به مثابه روی دیگر سکه‌ی فرهنگِ آدمی و جنبه‌ی تاریک روحِ آدمی نمایان می‌شود. از آن هنگام مجنون به موجودی دو پهلو مبدل می‌شود که ناآرامی بزرگ دوران گذار از قرون وسطا را منعکس می‌کند. در شخصیت دون کیشوت این جنبه از جنون هویداست، یعنی تحدید و تمسخر، نابخردی جهان، و بی‌اهمیتی مسخره‌ی آدمی در فرهنگ دوره‌ی رنسانس.

اما با دکارت خرد مغرب زمین به طور قطعی از جنون و مجنون متمایز می‌شود. اطمینان و اعتمادبه‌نفس مطلق خردمندان در برابر دیوانگان را فوکو به خشونتی

تعبیر می‌کند که به وسیله‌ی آن «عصر نوین، جنون را به سکوت وامی‌دارد» (فوکو، ۱۹۷۳، ص. ۶۷). بنا به فوکو اندیشه‌ی دکارت نقطه‌ی عطفی در تاریخ آدمی است و این تصادفی نیست که هم زمان با آن در سال ۱۶۵۶ بیمارستان ژنرال در پاریس گشایش می‌یابد؛ اولین مکان بزرگی که در آن گدایان، بیماران، بزهکاران، بی‌بندوبارها و دیوانگان حبس می‌شدند. در مجموع یک درصد از جمعیت پاریس در بیمارستان ژنرَال زندانی شدند. فوکو از زندان بزرگی صحبت می‌کند که جنون را به همراه بیکاران و بزهکاران و کسانی که زندگی بی‌بندوباری داشتند تحت لوای مبارزه با نابخردی به منظور کنترل اجتماعی به بند می‌کشید.

روشن است که فوکو در بررسی تاریخ خرد، یک مورخ سنتی نیست بلکه فیلسوفی‌ست که در پژوهش تاریخی می‌خواهد نقطه‌ای را معین کند که در آن منطق و عقل خود را به طور قطعی از جنون متمایز کرده و در نقطه‌ی مقابل آن قرار دهد. اما این هنوز تاریخ مدرن جنون نیست، این تاریخ از هنگامی آغاز می‌شود که یک پزشک فرانسوی، فیلیپ پی‌نل[1]، دیوانگان را در سال ۱۷۹۳ از بیمارستان‌های پاریس درآورده به مکان‌های جدیدی به نام تیمارستان منتقل می‌کند. آنچه در این فرآیند مورد توجه فوکو است این است که چگونه دانش پزشکی به یک عامل *اعمال قدرت* بدل می‌شود.

اما ابتدا کمی به عقب برگردیم. در نقطه‌ی آغاز تاریخ مدرن جنون، یک ناآرامی وجود داشت. از حدود اواسط قرن هجدهم مردم نگران شیوع نوعی بیماری مسری بودند که تصور می‌کردند از کسانی منشأ می‌گیرد که به جنون مبتلایند. به همین منظور تلاش‌هایی به عمل آمد که دیوانگان را از سایر محبوسین جدا کنند و به همین خاطر مکان‌های خاصی برای مجنون‌ها ایجاد شد.

فوکو تأکید می‌کند که این کار نه به دلایل پزشکی و نه به دلایل بشردوستانه صورت گرفت، برعکس روان‌پزشکی محصول فرآیندی است که پس از حبس نخست، که در اواسط قرن هفدهم به ایجاد بیمارستان انجامید، اینک حبس دومی را در پی داشت که به ایجاد تیمارستان منجر شد. این حبس دوم با حبس نخست تفاوت داشت، چرا که در اینجا مسئله تنها به طرد فیزیکی این آدم‌ها محدود نبود

1. Philippe Pinel

بلکه آن‌ها به لحاظ اخلاقی نیز طرد شدند. از نظر فوکو آن‌ها به علت انحراف از الگوهای تنگ جامعه‌ی بورژوایی «مقصر» شناخته شده و محبوس شدند.

فوکو نهاد تیمارستان را با نهاد خانواده مقایسه می‌کند. در تیمارستان، جنون در همان جامه‌ای پوشانده می‌شود که بعدها زیگموند فروید آن را عقده‌ی اُدیپ نام می‌نهد: خانواده‌ای پدرسالار با یک پزشک قدرقدرت در مرکزش (**همان**، ص. ۵۱۳). همان‌طور که در خانواده، پسری که مادر خود را دوست می‌دارد و در رقابت با پدر می‌خواهد پدر را از بین ببرد مجبور می‌شود برای آنکه سالم بماند این خواسته را پس بزند و به این ترتیب با پدر احساس یگانگی کند و به جای مادر، زن دیگری را دوست بدارد؛ دیوانگان نیز برای آنکه سالم گردند باید با «پزشک ـ پدر» پیوند خورده و با این پدر به احساس یگانگی دست یابند. بنابراین نابخردی به طور تنگاتنگ با دیالکتیک روابط خانوادگی در پیوند بوده و «به این ترتیب در جهان مدرن مبارزه میان خرد و نابخردی به نبرد نهانی غرایز آدمی علیه نهاد خانواده و اشکال منسوخ این نهاد بدل خواهد شد» (**همان**).

تصویری که فوکو در ***تاریخ جنون*** از خرد ترسیم می‌کند تصویری تیره و تار است. در مقابل این خرد، نابخردی حیات خود را تنها در آثار نویسندگان و فلاسفه‌ی مجنونی نظیر داستایوفسکی و نیچه بیان می‌کند که می‌کوشند در برابر زندانی که به وسیله‌ی الگوهای اجتماعی و اخلاقی برایشان ایجاد شده مقاومت کنند. به این ترتیب در ***تاریخ جنون*** دو موضوع بزرگ وجود دارند که بسی از موضوع جنون فراتر رفته و از این پس همه‌ی آثار فوکو را همراهی می‌کنند: یکی موضوع مرزبندی‌های یک فرهنگ (ما و آنها) و دیگری موضوع اینکه آدمی چیست و آیا آدمی واقعیت را پدید می‌آورد یا خود مولود واقعیت است؟

جنون در نتیجه‌ی تغییر و تحولات تاریخی، که در آن‌ها تعریف و تعیین می‌شود، از سکون و سکوت درآمده و آغاز به سخن می‌کند و درباره‌ی کسانی سخن می‌گوید که او را نظاره می‌کنند. اکنون رابطه‌ی آدمی با جنون بی‌طرفانه‌تر می‌شود، چرا که آدمی در جنون حقایق عمیق خود را کشف می‌کند. دیگر آدمی همه‌ی پرتگاه‌های موجود خود را به «آن دیگری» نسبت نمی‌دهد، بلکه بالقوه در خود نهان می‌بیند. در عین‌حال نگاه به جنون پراحساس‌تر می‌شود زیرا دیگر نمی‌توانیم جنون را بشناسیم بدون آنکه خود را بشناسیم و بدون آنکه نداهای

غریبی را بشناسیم که در نهان ما نجوا می‌کنند (فوکو، ۲۰۰۳، ص.۳۶).

تصویر جنون اینک حکم آیینه‌ای را دارد که در آن انسان مدرن امیال بدوی خود را می‌بیند، ساده‌ترین سازوکارهای خود را و عاجل‌ترین نیازهای بدن خود را. اکنون راه آدمی به سوی حقیقت خود باید لاجرم از میان جنون بگذرد و اندیشمندانی به مانند نیچه بهای گزافی در راه پذیرش جنون پرداخته و درست در همان جایی اثرشان قطع شده، که خود دیوانه شده‌اند (**همان**، ص. ۵۰). اگر جنون رادیکال‌ترین تجسم آزادی آدمی است، آدمی که خود را از جبر خرد، قانون و زبان آزاد کرده و از زندان اخلاق رها می‌شود، پس شایسته است که این آزادی را ارج نهاده و بندوبست‌های خودمان را با خرد، یعنی با زندانی که ما را احاطه کرده است زیر سؤال ببریم (فوکو، ۱۹۹۶، ص. ۲۶).

ریموند راسل، تولد کلینیک و تحلیل گفتمان

در سال ۱۹۶۳ در یک روز دو کتاب متفاوت از فوکو منتشر می‌شود. کتاب ***تولد کلینیک*** و کتاب ***نقد آرای ریموند راسل***[1]. او کتاب ***تولد کلینیک***[2] را زاییده‌ی ***تاریخ جنون*** محسوب می‌کند؛ این در حالی است که او برای این کتاب، که یک تحقیق تاریخی عمیق پزشکی است، کوشش بسیاری انجام می‌دهد. برای این تحقیق تقریباً هرآنچه را که درباره‌ی بیمارستان و پزشکی از سال ۱۷۸۰ تا ۱۸۲۰ نوشته شده بود مطالعه کرد، یعنی ۲۴۰ عدد کتاب و مقاله (فوکو، ۲۰۰۵، ص. ۳۵).

فوکو مایل بود هر دو کتاب در یک روز انتشار یابند. وجه مشترک آن دو، که یکی نقد ادبی و دیگری تاریخ پزشکی است چیست؟ این کدام مسئله بود که فوکو به این شکل دوگانه در آن سال‌ها دنبال می‌کرد؟ فوکو کتاب ***تولد کلینیک*** را با این جملات آغاز می‌کند: «در این کتاب سخن از مکان، زبان و مرگ است» (فوکو، ۱۹۹۱، ص. ۷). او کتاب ریموند راسل را نیز با موضوع مرگ آغاز می‌کند.

با اتکاء به راسل می‌گوید میان زبان و واقعیت تناقضی وجود دارد. در زبان خلائی هست؛ از این رو که کلمات بسی کمتر از پدیده‌هایند (فوکو، ۱۹۸۹، ص.

---

1. Raymond Roussel
2. Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks

۲۰). به این ترتیب زبان از درون یک نقصان سخن می‌گوید و از درون این نقصان اصطلاحات و نشانه‌ها و علایم را می‌سازد. اینجا صحبت از نقصان نهادی زبان و فقر آن و فاصله‌ی غیرقابل‌حل آن با «واقعیت اشیاء و پدیده‌هاست» (**همان**، ص. ۱۸۶). و این نقصان، زبان را وا می‌دارد که دور مسائل چرخ زده و مجبور شود از استعاره استفاده کند.

اما برای ما واقعیت فقط می‌تواند در معانی‌ای که زبان بیان می‌کند وجود داشته باشد، چرا که در زبان واقعیات با معانی جایگزین شده‌اند. به این معنا زبان علی‌رغم فقر خود در بیان واقعیت، می‌تواند در بیان معانی بسیار غنی باشد؛ و آدمی تنها در حصار این معانی است که می‌اندیشد. بنا به فوکو «میان هستی و زبان هیچ نظام مشترکی وجود ندارد، زیرا این تنها زبان است که نظام هستی را ایجاد می‌کند» (**همان**، ص. ۱۸۵).

برای آدمی زبان وسیله‌ای ست که به زندگی او معنا می‌دهد و این معنا را هر روز تجدید می‌کند. به این ترتیب برخلاف نظریه‌ی «پدیدارشناسی» از هوسرل تا سارتر، آدمی قادر نیست در چهارچوب مفاهیم و مقولات موجود فکر کند بلکه می‌باید این مفاهیم را هر روز از نو بیابد. اما در ادبیات راسل زبان دیگر ادعای آن را ندارد که واسطه‌ی بیان چیزی باشد بلکه این زبان در «عریانی خود» فقط بر خود متکی‌ست و به این ترتیب در این زبان تبیین فلسفی از میان می‌رود. فوکو در زبان راسل بیداری بیان آدمی را می‌بیند.

دو سال پس از انتشار ***تاریخ جنون*** و تلاش فوکو در جهت جست‌وجوی یک رابطه‌ی مستقیم با جنون، کتابش درباره‌ی ریموند راسل انتشار یافت. در این کتاب پدیده‌ی **فقدان هویت** نمایان می‌شود. در اینجا فوکو نشان می‌دهد که چگونه آگاهی به وسیله‌ی غلبه‌ی تدریجی تشریفات و فرعیات زبان و تقدم زبان از میان می‌رود. به این ترتیب وجه مشترک ادبیات و جنون روشن می‌شود.

در ***تاریخ جنون*** بی‌خردی هر آنچه بود که خرد نبود. و خرد چه بود؟ آنچه که در یک دوره‌ی معین به عنوان مقبول و مجاز و مفید قلمداد می‌شد؛ هرآنچه که در چهارچوب این نظم نمی‌گنجید جنون به حساب می‌آمد. برای فوکو زبان راسل و سورئالیسم نیز در همان مدلی قابل فهم است که او در رابطه‌ی میان جنون و منطق نشان داده بود. زبان سورئالیستی راسل در برابر زبان متعارف همان چیزی را بیان می‌کند، که جنون در برابر خرد متعارف.

فوکو در اینجا نه تنها نشان می‌دهد که وجود یک آگاهی، که در آن آدمی بر آنچه هست وقوف داشته و خودآگاه بوده، توهمی بیش نیست، بلکه در عین‌حال عیان می‌کند که زبان نمی‌تواند وجودی مطلق و نامتناهی را ابراز کند و فقط می‌تواند تجربه‌ی ما را در حیات محدودمان بیان کند. از نظر او آدمی در زبان محدودیت خود را تجربه می‌کند، یعنی ظاهر، فرعیات و سطح خود را، و در آن هیچ‌گونه عمق و روحی نمی‌یابد.

حال این به چه معناست که تفکر آدمی تابع زبان است؟ نزد متفکرانی نظیر لاکان و لوی استراوس مضامین زبانی مستقل از آگاهی آدمی بوده، اما در عین‌حال بر آگاهی آدمی مسلط‌اند. فوکو در مقابل می‌گوید که در پشت مرز زبان و در پس نظام معانی زبانی، در آن بیرونِ «سرد» و «تاریک» چیزی نیست جز «مرگ». مرگی که از بیرون به درون زندگی رخنه می‌کند. بنابراین مرگ یک پایان مطلق بدون بازگشت نیست، بلکه از تعلقات زبان است؛ زبانی که اشیاء و آدم‌ها وجود خود را از آن می‌گیرند.

در نوشته‌های فوکو زبان، مرگ و هستی به طور لاینفکی درهم تنیده‌اند و متقابلاً یکدیگر را مشروط کرده و توضیح می‌دهند. کتاب ***تولد کلینیک*** فوکو نیز درباره‌ی نگاهی است که به مرگ رخنه می‌کند و از آن به درون زندگی راه می‌یابد. در این کتاب نگاه تجربی پزشک توصیف می‌شود که با معاینه و مشاهده‌ی بدن بیمار ابتدا محل بیماری و بعد فرآیند آن را در «شب جسم» مشخص می‌کند. فوکو نشان می‌دهد که این نگاه نسبت به گذشته کاملاً متفاوت بوده و بیانگر تحولی در تاریخ علم و پزشکی و نیز تحول رابطه‌ی آدمی با خود بوده است.

چه شد که از آغاز قرن نوزدهم پزشک، بیمار و سپس مرده را برای نخستین‌بار با یک نگاه معاینه‌گر کلینیکی نظاره کرده و بیماری او را در بدن او جای داده است؟ نگاهی که به ظهور فرد و بیماری ویژه‌ی او منجر شدند. فوکو نشان می‌دهد که پزشک بیمار را همواره چنین نظاره نمی‌کرده است. تازه از هنگام انقلاب فرانسه بود که پزشکی به عنوان یک علم کلینیکی تحت‌تأثیر یک نظام عقلایی و منطقی نوین پا گرفت.

پیشینه‌ی این نگاه نوین چیزی بود که فوکو «پزشکی‌گونه‌ها» می‌نامد: در آن هنگام وظیفه‌ی پزشک این بود که با توجه به علائم یک بیماری نوع آن را معین کند، تا بنا به تشخیص نوع بیماری بتوان فرآیند آن را پیشگویی کرد. فرض این بود

که بیماری‌هایی که این چنین بنا به گونه‌ی خود تقسیم‌بندی شدند در بدن انسان جایگاهی ندارند بلکه از خارج از بدن به درون آن حلول می‌کنند و در بدن آدمی همچون جزئی بیگانه اشاعه می‌یابند. یعنی شناخت بدن فرد بیمار و سرگذشت فردی او قادر نیست به فهم بیماری او مدد برساند، بلکه برعکس «گونه‌های مختلف بیماری» از قبل وجود داشته و بدون ارتباط با فرد بیمار ماهیتی عمومی و مطلق دارند (فوکو، ۱۹۹۱، ص. ۲۱).

بنا به این درک و تعریف از بیماری، گونه‌های مختلف بیماری اولاً طبیعی‌اند زیرا که هنگام بروزشان ذات خود را نمایان می‌کنند و ثانیاً این گونه‌ها حالتی «ایده‌آل» دارند زیرا در شکل‌های مشخص بروزشان به صورت خالص نمود نمی‌یابند بلکه بنا به ویژگی‌های بیمار (نظیر سن، خلق و خو، جنس و عادات ویژه) شکل‌شان تغییر می‌یابد. در واقع رابطه‌ی بیماری با بیمار رابطه‌ای از خارج است که در آن بیمار فرآیند بیماری را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد، به همان‌گونه که پزشک نیز این فرآیند را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد.

پزشکی در قرن هجدهم نسبت به بیمارستان نظری منفی دارد چرا که در آنجا با درهم آمیختن بیمارها و آمیختگی عروق و بخارهایشان، بیماری‌ها قادر نیستند به‌طور طبیعی شکل بگیرند. بیمارستان محلی ست برای فقرا که در آن محل بمیرند و در عین‌حال محل خطرناکی‌ست برای سرایت بیماری‌ها. در عوض محل طبیعی بیماری آغوش خانواده است. آنجا اعضای خانواده قادرند از بیمار مراقبت کرده و فرآیند طبیعی علاج بیماری را پشتیبانی کنند. پزشک تنها یک همراه است، کسی که بیماری را همراهی می‌کند تا بنا به ذات خود تحول یافته و به پایان طبیعی خود برسد؛ یعنی یا به مرگ و یا به علاج.

سؤالی که اکنون فوکو طرح می‌کند این است که: چگونه پس از انقلاب فرانسه کلینیک مدرن و پزشکی بالینی پدید می‌آیند، پزشکی‌ای که در طریقه‌ی آناتومی و کالبدشکافی نقطه‌ی اوج خود را می‌یابد. چگونه چنین تحولی قابل توضیح است؟ پاسخ فوکو در چند مرحله است، فرآیندهای متنوعی در این تحول نقش داشتند. از جمله: فرآیندهای تحولات ساختاری، تحول مقام و موقعیت پزشکی و پزشکان در جامعه، پیدایش رابطه‌ی جدید با فقرا و بیماری‌ها، و سرانجام طرح‌ها و تکنیک‌های نظری جدید.

فوکو نشان می‌دهد که تحول به سوی پزشکی بالینی مدرن نه به صورت مستقیم صورت گرفته و نه از ابتدا یک هدف مشخص داشته بلکه با جهش‌ها و عقبگردهایی همراه بوده و اتفاقات نامترقبه و تصادفات نیز در آن بی‌نقش نبودند. و جالب آنکه هیچ یک از فاعلان تاریخی که در این تحول دخیل بودند نمی‌دانستند که این روند به کجا می‌رود. با وجود این فوکو در پی منطق و ساختاری است که در چهارچوب آن‌ها، این تحول انجام شده است. مهم‌ترین نتیجه‌ی تحول مزبور تغییر نگاه پزشک است که اینک دیگر همچون گذشته فقط نقش نظاره‌گر و همراه را ایفا نکرده بلکه به چاقوی جراحی مجهز شده و فعالانه در فرآیند بیماری مشارکت می‌کند.

این فرآیند به طور عمده در دو مرحله انجام شد. بعد از انقلاب فرانسه نگاه به فقرا در بیمارستان پاریس دوباره نگاهی مثبت شد، و قرار برآن شد که بیماران مورد معاینه پزشک قرار گرفته و با توجه به بیماری خود دسته‌بندی شوند. این اولین قدم بسوی کلینیک مدرن است. هنوز پزشکی این هدف را تعقیب نمی‌کند که حقیقت بیماری را با توجه به فردیت بیمار دریابد بلکه با توجه به طبقه‌بندی بیماری‌ها، آن‌ها را بنا به موضوع و مورد بیماری بررسی می‌کند. در این فرآیند میان بیماری و فرد بیمار یک جدایی رخ می‌دهد. بنابراین تجدید سازمان بیمارستان برمبنای کلینیکی که بنا به نوع بیماری‌ها و تخصص‌ها طبقه‌بندی شده، رابطه‌ی تنگاتنگی با تحول تفکر پزشکی دارد.

همان‌طور که قبلاً درباره‌ی ارتباط میان زبان و آگاهی صحبت کردیم، به نظر فوکو در قدم نخست پزشک «آنچه را قابل رویت است» فقط آنگاه می‌بیند که آن چیز در غالب کلمات پدید آمده باشد، یعنی فقط آنچه را که زبان برای دیدن او مقدور می‌کند.

کلینیک اندام‌شناسی و بیماری‌شناسی فقط زمانی قادر شد ظهور کند که خاویر بی‌خات[1] آغاز به کالبد شکافی اجساد می‌کند. البته او به چنین کاری مبادرت کرد زیرا که درباره‌ی پیش‌فرض‌های مشابهت کلمات و اشیاء دچار تردید بود. از نظر فوکو کالبدشکافی دومین قدم مهمی بود که گفتمان پزشکی را از نو طراحی کرد و

1. Xaviere Bichat

میان کلینیک، نظریه و عمل یک رابطه‌ی عملی و ساختاری ایجاد کرد. قبل از این، نگاه پزشکی در نیمه‌ی دوم قرن ۱۸ نگاهی نظاره‌گر و بی‌طرف بوده و بر طبقه‌بندی بیماری‌ها استوار بوده است. چنین نگاهی با عمل کالبدشناسانه بیگانه بوده و در آن اینکه بیماری کدام علت و جایگاه را در بدن دارد اهمیتی نداشت.

البته قبل از بی‌خات در قرن هجدهم شخصی به نام مورگانی[1] هم بدن را کالبدشکافی کرده بود. اما اختلاف بی‌خات با مورگانی آن بود که بی‌خات اندام‌های مختلف را دسته‌بندی هم می‌کند و نگاهش در اندام مداخله‌گرایانه هم بود و نه صرفاً نگاهی مشاهده‌گرایانه. با دسته‌بندی و مشخص کردن اندام‌ها توسط بی‌خات زمینه‌ی چاقوی جراحی نیز فراهم شد.

برای این کار پیش‌زمینه‌ای در زبان مهیا نبود؛ این روش اندام‌شناسی، روشی است که از زیربنای زبان‌شناسانه‌ی خود رها شده است. می‌بینیم که اینجا فوکو رابطه‌ی میان مشاهدات و زبان را به نحو جدیدی نظاره می‌کند. این چشمان بی‌خات‌اند که او را به درون سایه روشن‌هایی می‌برند که در آن‌ها، نگاه واژه‌ای نمی‌یابد. در اینجا واژه‌ها همزمان با چشمان نظاره‌گر ایجاد می‌شوند. زبان تنها وسیله‌ی کمکی نگاه بوده، ردِ نگاه را تعقیب کرده و سعی دارد آنچه را نگاه می‌بیند در کلمات ادا کند.

در این نگاه پیش‌شرط رویت فردیت، مرگ است. وقتی تنها با تجزیه و تحلیل فرآیند بیماری در جسد گشوده شده قادریم فرآیندهای زندگی و نیز بیماری را دریابیم، آنگاه مرگ به زندگی راه می‌یابد. صدها سال پزشکی در جست‌وجوی رابطه‌ی میان بیماری و زندگی بود. اکنون دخالت یک شخص سوم قادر شد به رابطه‌ی میان آن دو شکل بدهد، این شخص سوم کسی نبود جز مرگ.

فوکو در مقاله‌ای درباره هولدرلینگ[2] شاعر آلمانی، به سال ۱۹۶۲ پدر را همان شخص سوم نامید. پدری که جدا می‌کند، حمایت می‌کند و قانون را اعلام می‌کند. این همان پدری است که به مثابه نماینده‌ی قانون در رابطه‌ی متقابل ابتدایی میان مادر و فرزند دخالت کرده و امکان حل شدن بالقوه‌ی مادر و فرزند را مانع شده و به این ترتیب بقای فردی فرد را به مثابه موجود اجتماعی ممکن می‌کند. مرگ نیز

1. Morganis
2. Hölderling

نظیر همان شب سرد بیرون از زبان، یا شخص پدر و یا قانون، همان شخص سومی است که منحصر به فرد بودن را ممکن می‌کند. در مرگ است که فردیت خود را پیدا می‌کند. این فردیت در مرگ و در جسد گشوده امکان بروز می‌یابد (فوکو، ۱۹۹۱، ص. ۲۰۷). فوکو در بخش مؤخره ***تولد کلینیک*** می‌نویسد که برای فرهنگ ما اهمیت قاطع و ماندگاری دارد که نخستین گفتمان علمی این فرهنگ درباره‌ی فردیت راه خودَ را از طریق مرگ باز می‌کند.

فوکو در کتاب بعدی خود ***نظم اشیاء، تبارشناسی علوم انسانی*** این اندیشه را بسط داده و می‌پرسد چرا آدمی در قرن ۱۹ خود را به موضوع و فاعل شناخت مبدل کرد و در حین این کار به فرجام و پایان کار خود اندیشید؟ آیا عجیب نیست که مرگ یک گفتمان علمی و عقلایی را ممکن ساخته و در عین‌حال سرچشمه‌ی زبانی می‌شود که در خلاء ناشی از فقدان خدایان نضج می‌یابد؟ (**همان**، ص. ۲۰۹). جای تعجب نیست زیرا که پدیده‌ها، کلمات، نگاه و مرگ، خورشید و زبان پیکره‌ی همانندی را می‌سازند، همان پیکره‌ای که خود ما هستیم (فوکو، ۱۹۸۶، ص. ۱۹۱) .

اتفاقی نبود که فوکو در یک روز دو کتاب ظاهراً متضاد را منتشر می‌کند. هگل گفته بود «در آن لحظه‌ای که کلمه شیء را نمایندگی کرد کلمه به جای شیء نشست و آن را نفی کرد، به همان نحو نیز، معنی به جای فکر نشست و فکر را نفی کرد. بنابراین هرمنوتیک چیزی نیست جز جست‌وجوی آن «مابقی تفکر» که در زبان گم شده است، یعنی همان ته مانده و تتمه‌ای که می‌باید با یافتن راز آن عیانش کرد (فوکو، ۱۹۹۱، ص. ۱۴).

فوکو از هرمنوتیک فراتر می‌رود. او می‌پرسد آیا این مصیبتی جبران‌ناپذیر است که ما هیچ رابطه‌ی دیگری با کلمه نمی‌شناسیم جز تفسیر آن؟ او در حالی که تا کنون در کنار لاکان شبکه‌ی کلمات و معانی را به منزله‌ی یک «نظام» تلقی کرده و فراتاریخی قلمداد می‌کرد اکنون در معانی فاصله‌ای زمانی می‌بیند. فوکو به دنبال چیزیست که حضور دارد، یعنی آنچه که در برابر چشمان محقق به مثابه ساختار وجود دارد؛ ساختاری بدون معانی عمیق تر، یعنی ساختاری بدون رمز و راز.

به این ترتیب به جای زبان‌شناسی ساختارگرایانه تحلیل گفتمان نشست. تحلیلی که در آن معنی یک گفته تنها در اختلافش با معانی دیگر پدید می‌آید. او بعدها در

تبارشناسی دانش تحلیل گفتمانی خود را مشروحاً بیان می‌کند. تحلیل گفتمان نظیر اندام‌شناسی برای تحلیل نظام (اینجا گفتار، آنجا اندام) تجزیه‌ی شیء خود را می‌طلبد (اینجا زبان، آنجا بدن). به علاوه در هر دوی آن‌ها موضوع مورد تجزیه مرده است. متونی که مورد تحلیل گفتمان قرار می‌گیرند از زندگی روح نگرفته بلکه به صورت جسدهای سرد در برابر او قرار دارند تا گشوده شوند. تنها در کلینیک اندام‌شناسی و در تحلیل گفتمان است که علل و شرایط ایجاد بیماری و یا گفته و بیان نمایان می‌شوند. آنچه که به لحاظ پزشکی یا به لحاظ تاریخی منحصر به فرد است، این است که هر دو تحلیل نیازمند نگاه سردی‌اند که بی‌رحمانه پدیده را می‌شکافد.

نظم اشیاء، تبارشناسی علوم انسانی

بررسی فوکو در *تولد کلینیک* بعدها به تحلیل گفتمانی مشهور شد. او تا آن هنگام هنوز این مفهوم را به کار نمی‌برد. حتی در مشهورترین بررسی فوکو از نظام‌های فکری، کتاب *نظم اشیاء، تبارشناسی علوم انسانی*، مفهوم گفتمان نقش محوری ندارد.

تا سال انتشار کتاب مذکور در ۱۹۶۶ فوکو به عنوان یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان تفکری نوشناخته شده بود که به ساختارگرایی مشهور است. آیا فوکو از رهبران فکری ساختارگرایی بود؟ آیا کتاب *نظم اشیاء* تأییدی بر این مدعا نیست؟ آیا فوکو در این کتاب ادعا نمی‌کند که «ساختارگرایی شعور بیدار شده و ناآرام دانش معاصر است»؟ (فوکو، ۱۹۷۸، ص. ۲۶۰) آیا او در اینجا نمی‌گوید که «آدمی محو خواهد شد، به همان صورت که نقش یک صورت در شن‌های ساحل دریا»؟ (همان، ص. ۴۶۱)

فوکو خود در پیش‌گفتاری بر چاپ آلمانی کتاب به سال ۱۹۷۱ در برابر کسانی که او را ساختارگرا معرفی می‌کنند از خود دفاع می‌کند و می‌گوید «من نتوانستم به مغزهای کوچک آنها بفهمانم که من هیچ روش و مفهومی را که مشخصه‌ی ساختارگرایی‌اند به کار نبردم» (همان، ص. ۱۵). بررسی فوکو به طور کلی ساختارهای تفکر یک دوره‌ی تاریخی مشخصی را معین می‌کند تا آن ساختار را در برابر ساختارهای فکری یک دوره‌ی دیگر قرار دهد. او نحوه‌ی این بررسی را تبارشناسانه می‌نامد. عنوان فرعی کتاب *نظم اشیاء*، «تبارشناسی علوم انسانی» نام دارد. فوکو می‌نویسد که موضوع او نظم خاموش تفکر در یک دوره‌ی معین است. نظمی که صورت‌های دانش را در

حیطه‌های منفردی نظیر زیست‌شناسی، اقتصاد و یا زبان‌شناسی تنظیم می‌کند. موضوع فوکو در این کتاب بررسی منطق شناخت ویژه‌ی یک دوره‌ی معین تاریخی و یا نظم دانش عمومی این دوره است.

فوکو از سال ۱۹۶۳ به دفعات از این صحبت کرده بود که در حال نوشتن کتابی است درباره‌ی نمادها و نشانه‌ها، و کتاب *نظم اشیاء* عمدتاً کتابی است درباره‌ی نمادها و نشانه‌ها از قرن ۱۶ الی قرن ۲۰. او هنوز کاملاً مصمم به بررسی تبارشناسی علم نبود. او دو ماه قبل از تمام کردن کتاب به دوست خود دانیل دفر در نامه‌ای می‌نویسد: من در کتابم بیشتر از آنکه درباره‌ی علائم و نمادها صحبت کنم درباره‌ی نظم صحبت کرده‌ام (فوکو، ۲۰۰۵، ص. ۴۲). و برای خواننده کاملاً مشهود است که فوکو در این کتاب در پی ساختارهای نظم بوده و به تجزیه و تحلیل الگوهای نظم می‌پردازد.

بنا به فوکو ساختارگراهایی نظیر لوی ـ استراوس منطق نمادها و علائم زبان را فقط به شکل صوری دیده و برای همه‌ی زمان‌ها و فرهنگ‌ها صادق دانسته و مدعی‌اند که هر فرهنگی به ناچار از این منطق پیروی می‌کند. فوکو این پارادایم را که زبان تعیین‌کننده‌ی تفکر است از سویی تصدیق می‌کند اما از سوی دیگر آن را نیز یک پدیده‌ی تاریخی ارزیابی کرده و می‌نویسد نمی‌داند که اندیشه‌ی آدمی در آینده چه تحولی را طی خواهد کرد (فوکو، ۱۹۷۸، ص. ۳۷۱). به این ترتیب فوکو پارادایم ساختارگرایی را نیز پدیده‌ای تاریخی می‌داند.

فوکو اینجا نیز راه بازگشتی برای خود باز نگذاشت و هیچ نقطه‌ی اتکایی در فرضیه‌های قابل اعتماد و نظریه‌های پایه‌ای نداشت. برای او هیچ نظریه‌ای درباره‌ی زبان و یا درباره‌ی انسان وجود نداشت که نتوان آن را در تاریخمندی بی‌پایه‌ی همه‌ی اشکال دانش قرار داد. تنها چیزی که فوکو قطعی می‌دانست و در آن به لحاظ مضمونی با ساختارگراها توافق داشت موضوع «مرگ آدمی بود». او به کنایه می‌نویسد که آنقدر نباید دلواپس پایان زندگی آدمی بود زیرا این پایان یکی از اشکال خاص مرگ به مراتب عمومی‌تری است. و منظور او نه مرگ خدا، بلکه مرگ فاعل است. مرگ فاعل به عنوان منشاء و پایه‌ی دانش، آزادی، زبان و تاریخ (فوکو، ۲۰۰۵، ص. ۱۰۰۲).

به عقیده‌ی فوکو تا قرن ۱۶ هنوز دانش برمبنای شباهت‌ها سازمان‌یافته بود و

کلمات و نمادها به عنوان تصویر مشابه اشیاء شناخته می‌شدند. جهان عبارت بود از جهانِ نمادهای قابل فهم؛ جهانِ تطابقِ میان زبان و نوشتار از سویی و اشیاء از سوی دیگر؛ و نیز تطابقِ میان جهان جزء و جهان کل؛ و جهانِ تطابقِ میان روابط آدمی و روابط کیهانی. تا آن هنگام جست‌وجوی معنا عبارت بود از عیان کردن آنچه به هم شباهت دارد و جست‌وجوی قوانینِ نمادها عبارت بود از کشف اشیائی که شبیه یکدیگرند.

با گذار به عصر کلاسیک در اواسط قرن ۱۷ با کتاب ***تأملاتی در فلسفه‌ی*** رنه دکارت و با گشایش بیمارستان بزرگ پاریس برای زندانی کردن دیوانگان، تفکر مبنی بر شباهت‌ها از میان رفت. در این مقطع نمادها نقش بازنمود کردن اشیاء را از دست می‌دهند و به نمایندگان مستقل اشیاء مبدل می‌شوند و از منطق جدیدی پیروی می‌کنند؛ منطقی بر مبنای طبقه‌بندی و قالب‌گرایی. در اینجا زبان خویشاوندی خود با اشیاء را از دست داده (به جز زبان دیوانه که هنوز با اشیاء رابطه دارد) و یک فرهنگ مبتنی بر نظم و منطق ریاضی و نظام عقلایی تنظیم نمادها پدید می‌آید. اما این فرهنگ در عین‌حال یک فرهنگ مبتنی بر توهم، مبتنی بر ابهام در رابطه میان نماد و شیء بوده است. در قرن ۱۸ دیگر این عمل بازنمود نبود که به شکل نماد، حقیقت آن را اعطا می‌کرد، بلکه برعکس این نظم عقلایی نمادها بود که قابل شناخت بودن جهان را تضمین می‌کرد. اکنون نماد اهمیت خود را از درون شناخت کسب می‌کند و از درون این شناخت است که نماد قطعیت خود را می‌یابد. بنابراین فلسفه‌ی قرن ۱۸ فلسفه‌ی نمادها شد (فوکو، ۱۹۷۸، ص. ۱۰۲).

از آن پس دیگر هیچ نمادی وجود ندارد که معنایی بیرونی و یا پیشینه‌ای از قبل داشته و مبتنی بر گفتمانی باشد که قبل از آن موجود بوده است؛ یعنی گفتمانی که بتوان با دوباره‌سازی آن معنای اصلی و ریشه‌ای اشیاء را عیان کرد. اما از آن پس به همان اندازه نیز هیچ معنای اصیلی در آگاهی وجود ندارد. اکنونَ دیگر آنچه که قابل بیان باشد فقط می‌تواند در قالب نظم نمادهایی بروز کند که مقدم بر آگاهی آدمی‌اند. این همان ساختار تفکری بود که فوکو قبلاً در طبقه‌بندی جنون و در طبقه‌بندی بیماری‌ها در قرن ۱۸ نیز مشاهده کرده بود.

فوکو با بررسی سه موضوع تاریخ طبیعت، تجزیه و تحلیل مرکانتیلیستی و فیزیوکراتیک ثروت‌ها و دستورزبان عمومی، نشان می‌دهد که مفاهیم و نمادها

در منطق شناخت و علم بر مبنای بازنمود واقعیات درست نشده و تنها به نماینده و جایگزین واقعیت بدل شده‌اند. کلمات، گیاهان، حیوانات و نیز ارزش‌ها در طبقه‌بندی‌هایی که همه‌ی جهان را بی‌کم‌وکاست فراگرفته است، همگی مبتنی بر همان منطق نمایندگی کردن و جایگزین کردن واقعیت ظاهر می‌شوند. فوکو نشان می‌دهد که تاریخ دانش و به ویژه تاریخ علم مبتنی بر ساختارهای نظم دوره‌های تاریخی خاصی بوده و در هر دوره، منطق و الگوهای ویژه‌ی خود را داشته است. به این ترتیب تاریخ علم برخلاف آنچه که به طور سنتی تصور می‌شود نه تاریخ کشفیات و گشودن رازهای جهان بوده و نه تاریخ یک تداوم در کار علم، بلکه تنها تاریخ تغییرات الگوهای شناخت بوده است.

فوکو می‌گوید تحول در علم بنا به یک فرآیند مداوم کشفِ چیزهایِ نو انجام نشده بلکه به صورت تغییرات ناگهانی رخ داده است. بنابراین تغییرات ناگهانی موضوعات و اشیاء نیز دیگر به نحو سابق توصیف و طبقه‌بندی نشده، بلکه بسان حادثه‌ای رادیکال کاملاً به نحو دیگری توصیف و تعیین و طبقه‌بندی گشته‌اند. علت این تحول در تغییر پارادایم شناخت نهفته است، یعنی در تغییر الگوها و معیارهای شناخت. این تغییر در الگوها از نقطه نظر تاریخی نه معنای ویژه‌ای دارد و نه منطبق بر یک منطق والاتر تاریخی انجام می‌شود و نه حتی علت خود را در آگاهی و اراده‌ی آدمیان دارد (**همان**، ۲۶۹).

کاری که فوکو انجام می‌دهد تحلیل ساختاری نظام‌های فکری است؛ نظام‌هایی که بدون تداوم تاریخی از هم متمایزاند. فوکو آن نقطه‌عطف‌هایی را نشان می‌دهد که بر اثر یک گسست، یک نظم خاص شناخت جایگزین یک نظم دیگر می‌شود. چنین گسستی در پایان قرن ۱۸ اتفاق می‌افتد. در آن هنگام نیروها و چهره‌های جدیدی وارد عرصه‌ی شناخت شدند که دیگر در الگوهای قبلی نمی‌گنجیدند و فضای نمادها را به‌طور بنیادی دگرگون کردند. به ویژه از آغاز قرن ۱۹ دیگر دانش در پی طبقه‌بندی ساده‌ی هویت‌ها و تفاوت‌ها نیست بلکه در تجسس سازمان و عملکرد پدیده‌هاست و بیش از هرچیزی در جست‌وجوی تاریخ آن‌هاست؛ و از آن هنگام جست‌وجوی تاریخی و ریشه‌ی همه پدیده‌ها جزء لاینفکی از تفکر ما شده است.

اینجا چه اتفاقی افتاده است؟ فوکو فقط می‌تواند بگوید که از زمان کانت مسائل شناخت به طرز نویی مطرح شده‌اند «به نحوی که همه‌ی ما نوکانتی شده‌ایم» (فوکو،

۲۰۰۵، ص. ۷۰۵). کانت بیش از همه‌ی متفکران دیگر نشان داد که تفکر صوری مبتنی بر نمایندگی اشیاء و پدیده‌ها این توان را از دست داده است که وحدت جهان را تصویر کند و حقیقت شناخت را مستدل کند. به جای آن تفکر، اکنون دو گرایش نشسته‌اند: اول آنکه مرکز ثقل ایقان و اطمینان شناخت ما، مستقل از هرگونه تجربه، در خود ما و در خرد ناب درون ما نهفته است، دیگر آنکه سه تجربه‌ی اصلی، که قبل از هرگونه تجربه‌ی دیگری وجود دارند، تعیین شدند، یعنی زندگی، کار و زبان. این سه تجربه عینی موجودات زنده، قوانین و صورت‌های دیگر زندگی را ممکن می‌سازند (فوکو، ۱۹۷۸، ص. ۳۰۱). به این ترتیب زندگی، کار و زبان به موضوعاتی بدل می‌شوند که قبل از هرگونه تجربه وجود داشته و وجود رمزآمیزشان منشاء نظم و رابطه‌هایی‌اند که موضوع شناخت را تشکیل می‌دهند.

این دوره در عین‌حال دوره‌ی تولد پوزیتیویسم است که سطح قابل‌شناخت پدیده‌ها را در علوم جدید زیست‌شناسی، اقتصاد و زبان‌شناسی توصیف کرده و طبقه‌بندی می‌کند. پوزیتیویسم به نظم عینی و موجود اعتماد می‌کند، بدون اینکه قادر باشد این نظم را در خود کشف کرده و اثبات کند. کشف این نظم کماکان به عهده‌ی فلاسفه‌ی متافیزیکی بعد از کانت، از هگل تا برگسون می‌ماند. زیست‌شناسی که با گئورگ کوویر[1] (۱۸۳۲-۱۷۶۹) آغاز می‌شود نمونه‌ی خوبی برای تفکر پوزیتیویستی است. در اینجا امکان طبقه‌بندی کردن موضوعات از منبعی ریشه می‌گیرد به نام نیروی حیات (که آن هم در تحلیل نهایی غیرقابل لمس است). کوویر موجودات زنده را برپایه کارکردهای حیاتی آن‌ها (تنفس، گردش خون و حرکت) دسته‌بندی می‌کند. پایه این دسته‌بندی تقسیم‌بندی آناتومیک اندام‌ها بود. به این ترتیب زیست‌شناسی به صورت تاریخ تحول کارکرد اندام‌ها تصور شد.

زبان‌شناسی نیز با ***برادران گریم***[2] به همین‌سان منطق نمایندگی اشیاء را کنار گذارد و به تاریخ زبان مبدل شد. از این پس دیگر زبان در کارکرد خود به مثابه نماینده‌ی جهان درک نمی‌شود بلکه به مثابه یک تمامیت با نظم خاص خود، حیاتی مستقل و تاریخی کسب می‌کند که می‌توان ریشه‌های آن را در زبان سانسکریت کشف کرد. به این ترتیب زبان به یک‌باره حیاتی مستقل کسب می‌کند.

---

1. Georges Cuvier
2. Die Brüder Grimm

در اقتصاد نیز دیوید ریکاردو و کارل مارکس به همین‌سان منشاء اقتصاد را معرفی کردند و این منشأ را نه فقط در ارزش یک محصول (نظیر آدام اسمیت)، یعنی ارزش کاری که در محصول نهفته است، بلکه علاوه بر آن در ارزش مصرف محصول یعنی در نیاز به مصرف آن معین کرده‌اند، یعنی نیازی که مقدم بر هرگونه تولیدی بوده و انگیزه‌ی کار را پدید می‌آورد.

از نظر فوکوَ تا قبل از قرن ۱۸ آدمی موضوع شناخت نبود. تا آن هنگام نه آدمی وجود داشت، نه نیروی حیات، نه بازدهی کار، و نه قدرت تاریخی زبان. البته بی‌شک در علوم طبیعی آدمی به مثابه جزئی از موجودات مورد بررسی قرار گرفته بود، اما یک آگاهی مبتنی بر نظریه‌ی شناخت موجود نبود. نظریه‌ی شناخت[1] دوره‌ی کلاسیک یک حیطه‌ی ویژه و خاص مربوط به آدمی نیست.

از لحاظ نظریه‌ی شناخت اینکه آدمی وجود دارد یا ندارد تنها موضوع نظم معین شناختی است که در دوره‌ی معینی مسلط است. فرهنگ‌هایی وجود دارند که در آن‌ها آدمی در متناهی بودنش، در پایان‌پذیر بودنش تصور نمی‌شوند. این فرهنگ‌ها مبتنی بر آن نیستند که آدمی را به پایه، معیار و هدف تفکر و شناخت خود تبدیل کنند. عصر مسیحیت تا قرن ۱۷ چنین بود. البته در مسیحیت از رابطه‌ی آدمی با خدا صحبت می‌شد اما این رابطه آنقدر به متعالی بودن خدا و ایده‌ی نامتناهی بودن مبتنی بود که تصور آدمی از نقطه‌نظر حقوق او و یا قابلیت شناخت او نقش مهمی برای دانش بازی نمی‌کرد.

البته از نظر فوکو خرد مدرن و فلسفه‌ی ماوراءطبیعی آن هم در شناخت آدمی به همان میزان ناتوان است که عصر کلاسیک با منطق نمایندگی اشیاء ناتوان بود. آنجایی که امروز ما فکر می‌کنیم که منشاء غیرقابل انکار وجود اسرارآمیز آدمی را در فرآیند شدنِ تاریخی شناخته‌ایم، در واقع قدرت گفتمان را نمایان می‌کنیم؛ یعنی قدرت زبان را، که اشیاء را نام می‌نهد، آن‌ها را به هم ربط می‌دهد و یا رابطه‌ها را از هم می‌گسلد. تحت استیلای گفتمانی که در آن کلمات از اشیاء مستقل‌اند واقعیت تاریک وجود آدمی قابل لمس نیست.

به این ترتیب با درهم شکستن فضای نمادها و علائم زبانی کلاسیک و تحت

---

1. episteme

فشار «حقیقت» مبتنی بر خرد ناب، آدمی به مثابه موضوع شناخت پدید آمد. و آدمی موضوع بسیاری از علوم تجربی جدید از پزشکی کلینیکی گرفته تا علوم انسانی شد. اکنون فوکو می‌پرسد: چگونه آدمی می‌تواند این زندگی‌ای باشد که در آن کار و قواعد و ضروریات آن به مثابه یک جبر بیگانه چنین بر او تحمیل شده‌اند؟ چگونه آدمی می‌تواند موضوع زبانی باشد که طی هزارها سال بدون نقش او ایجاد شده و انسان از همان ابتدا مجبور شده افکار خود را در درون آن جای دهد؟ بنابراین آدمی در تفکر مدرن وجود دارد اما او درباره‌ی وجود خود دائماً در معرض تردید قرار می‌گیرد؛ من چطور می‌توانم اطمینان داشته باشم که هستم درحالی که آگاهی من به وسیله‌ی نظام زبان و از خود بیگانگی در کار تعیین می‌شود (**همان**، ص. ۳۸۹). موضوع فوکو در کتاب نظم اشیاء این است که علوم انسانی تا به امروز از پذیرش نتایجی که وضعیت فوق لاجرم برای آدمی به ارمغان می‌آورد طفره می‌روند.

علوم انسانی (نظیر مردم‌شناسی، تاریخ، ادبیات، هنر، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و...) علی‌رغم داده‌های علم اقتصاد، زبان‌شناسی و زیست‌شناسی و ابهام رمزآمیز نهفته در آن‌ها کماکان رویای خودمختاری و اصالت آدمی را در سر پرورانده‌اند. نخست این نیچه بود که این تناقض را دریافته می‌گوید در جایی که نمادها هستند انسان نمی‌تواند باشد و آنجا که نمادها به سخن درمی‌آیند، انسان باید سکوت کند. بنابراین فوکو می‌گوید: آدمی یک کشف جدید است و دوباره محو خواهد شد، بسان نقش صورتی در شن‌های ساحل دریا. هنگامی که فوکو از «مرگ آدمی» سخن می‌گوید منظورش فقط آن آدمی نیست که علوم انسانی از آن سخن می‌گوید بلکه انسان کارورز و ستم‌کش کارل مارکس نیز هست، که می‌خواهد به فاعلی خودمختار بدل شود. فوکو در حالی که این انسان را نیز «می‌کشد» به همراه نیچه از فراز انسان خودآگاه مارکس نیز که گویا مرکز یک جهان معنادار است می‌گذرد. او در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۶۲ می‌گوید: معنا فقط یک نمود سطحی و کف بالای لیوان است، در حالی که در عمق آن نظام قرار دارد، نظامی که ما را شکل داده زیرا قبل از ما موجود بوده و ما را در زمان و مکان حمل می‌کند. به همین دلیل اسطوره‌های رومیان، اسکاندیناوی‌ها و کِلت‌ها از نظام یکسانی پیروی می‌کردند و به همین دلیل نیز در زیست‌شناسی، کروموزوم‌ها به شکل یک کُد، به صورت اطلاعات رمز،

همه‌ی اطلاعات ضروری را برای تکامل موجود زنده در بردارند (فوکو، ۲۰۰۵، ص. ۶۶۵).

برای فوکو «اختلاف» میان تفکر مبتنی بر زبان و تفکر مبتنی بر انسان اهمیت بسیاری داشت. عدم انطباق انسان و زبان، یکی از خصایص عمده‌ی تفکر ما را تشکیل داده است. با وجود این اگر موضوع «انتخاب» میان زبان و انسان باشد، فوکو دچار تردیدی می‌شود که برای درک آثار بعدی او اهمیت دارد. او در بخش پایانی *نظم اشیاء*، می‌نویسد: «اگر قرار است که زبان تفکر آدمی را تعیین کند، پس باید پرسید که این زبان چگونه باید تحول یابد که در آینده ساختار تفکر و گفتمان را تعیین کند. یعنی اینجا فوکو همراه با نیچه سؤال می‌کند چه کسی گفتمان را تعیین می‌کند؟ چه کسی صاحب زبان است؟» (فوکو، ۱۹۷۸، ص. ۴۵۷)

فوکو در سپتامبر ۱۹۶۶ به تونس می‌رود و به مدت دو سال از دانشگاه فرانسه و مباحث تند و تیزی که کتاب *نظم اشیاء، تبارشناسی علوم انسانی* برپا کرده بود رها شده و وارد یک فاز جدیدی از تفحص و تفکر می‌شود. او تا آن زمان به تدریج از این موضوع فاصله گرفته بود که جنون را معرف تفکر خود بداند. فوکو در آخرین صفحات *نظم اشیاء* هرچند دوباره سورئالیسم را برجسته کرده و از جنون صحبت کرد، اما این‌ها دیگر موضوع اصلی تفکر او نبوده و به جای آن‌ها تاریخ علم و تحقیقات تبارشناسانه‌ی علوم نشستند.

یکی از دلایل این جابجایی آن بود که او در خود ادبیات، کشفیات جالب و نوینی می‌کند. فوکو در مؤخره‌ای بر نوول فلوبر[1]، *وسوسه‌ی آنتونیوس مقدس*[2] می‌نویسد که این نوول «به مثابه پروتکل یک رویای رها شده خوانده می‌شود». فلوبر هنگام توصیف شرایط روحی خود به هنگام نوشتن نوول می‌نویسد: «من فریاد می‌کنم! و با عرق به بیرون می‌دهم! [...] خیلی عالیه! در این نوول لحظاتی‌اند که به جنون بسیار نزدیک‌اند». اما فوکو آنقدر به مطالعه پرداخته بود که دیگر اصالت حرف‌های فلوبر را باور نکند. او درمی‌یابد تصاویر رویایی فلوبر از کتب قدیمی اخذ شده و کلمه‌به‌کلمه از جلد آخر کتاب مذاهب باستانی *کرویتسر*[3] رونویس

---

1. Flaubert
2. Die Versuchung des heiligen Antonius
3. Creuzer

شده‌اند. بنابراین این مکان جدید رویاپردازی دیگر شب خِرَد و خلاء مبهم عطش و ولع نفسانی نیست، بلکه این رویاپردازی از سطح سیاه و سفید صفحات چاپ شده منشاء می‌گیرد: «اوهام در میان کتاب و چراغ مطالعه لانه کرده» دیگر خیالات در قلب آدمی جای نداشته، بلکه از دانش علوم دقیقه برمی‌خیزد. دیگر برای دیدن رویا قرار نیست چشم‌های خود را ببندیم بلکه کافی‌ست آغاز به مطالعه کنیم! (فوکو، ۲۰۰۵، ص. ۴۰۲)

پیر بوردیو و نظریه‌ی شناخت عملگرایانه

مقدمه

پیر بوردیو جامعه‌شناس و فیلسوف فرانسوی (۱۹۳۰ الی ۲۰۰۲) از همان دوران حیات خود یکی از اندیشمندان کلاسیک علوم انسانی به شمار می‌رود. شهرت جهانی او به ویژه حاصل فعالیت‌های او در دهه‌ی آخر زندگی‌اش به مثابه یک اندیشمند متعهد بود. اندیشمندی که قرار بود خلاء ناشی از مرگ سارتر و فوکو را در میدان روشنفکری فرانسه پر کند. شاهد این مدعا از جمله فهرست بلند بالای کسانی است که میراث زندگی او را ارج نهاده‌اند.

طریقه فعالیت علمی بوردیو بیانگر میزان بالایی از ثبات و هماهنگی است؛ به ویژه از آن جهت که کنش علمی او، از همان آثار نخستینش، با ابزار مفهومی و نظری همراه بوده که در طی زمان ثبات داشته و تنها عمیق‌تر و ظریف‌تر گشته است.

هماهنگی میراث علمی او و نگاه خودمنتقدانه‌ی او به ویژه به طرزی گیرا در کتاب ***تأملات پاسکالی***[1] (۱۹۹۷) نمایان می‌شود. او در این اثر مؤخر خود، که شاید شخصی‌ترین اثر او نیز باشد، نه تنها مسائل راهبردی و انگیزه‌های پایه‌ای کارهای مردم‌شناسانه و جامعه‌شناسانه خود را بیان می‌کند، بلکه در عین‌حال نتیجه و جوهر فلسفی پژوهش عملی خود را نمایان می‌سازد.

---

1. Méditations pascaliennes

هدف نوشته‌ی حاضر آن است که میراث علمی بغرنج بوردیو را به نحوی بیان کند که برای خواننده امکان یک ارتباط اولیه با آثار او را فراهم آورد. با وجودی که در نگاه نخست، موضوعات و موارد کثیری که در آثار بوردیو به چشم می‌آیند، معرفی موجز آثار او را غیرممکن جلوه می‌دهند اما با نگاهی دقیق‌تر درمی‌یابیم که در پس این غنای مضمونی، طرح‌های نظری پایداری قرار دارند که از همان آثار دهه‌ی شصت و سال‌های آغازین دهه‌ی هفتاد به میزان زیادی عیان شده و دست‌یابی نظام‌مند به طریقت پژوهش علمی او را مقدور می‌سازند. نوشته‌ی حاضر همین هدف را در پی دارد: تبیین «نظام نظری» که در پس غنا و کثرت موضوعات تحقیق بوردیو نهفته است.

ذهن‌گرایی و عین‌گرایی در علوم اجتماعی

بوردیو می‌نویسد: «از همه‌ی تضادهایی که علوم اجتماعی را مصنوعاً دو شقه کرده‌اند، عمده‌ترین و ویرانگرانه‌ترینشان تضاد میان ذهن‌گرایی و عین‌گرایی است» (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۴۹). در اینجا بحث بر سر اختلاف در جهان‌بینی‌ها، یا آن‌طور که بوردیو می‌گوید، اختلاف میان «نحوه‌های شناخت» است (**همان**). دوگانگی میان ذهن‌گرایی و عین‌گرایی در عین‌حال نمایان‌گر یک مسئله‌ی اساسی دیگری نیز هست: همانا رابطه‌ی میان نظریه و عمل.

بنا به بوردیو شناخت ذهنی در وهله‌ی نخست یک نحوه‌ی شناخت نظری است که صرفاً بر واقعیت‌های ذهنی نظر دارد، نظیر قصدها، درک‌ها و منافع بازیگران اجتماعی. شناخت عینی اما بر موضوعاتی نظر دارد که از این بازیگران نسبتاً مستقل فرض می‌شوند نظیر کارکردهای اجتماعی، قوانین، نظام‌ها و یا ساختارها. در علوم اجتماعی این دوگانگی میان ذهن‌گرایی و عین‌گرایی در یک سِری قطب‌های متضاد متجلی می‌شوند: مثل فرد و جامعه، نظریه‌ی کنش متقابل و کارکردگرایی، پدیدارشناسی و ساختارگرایی، جامعه‌شناسی خُرد و جامعه‌شناسی کلان. از نظر بوردیو این قطب‌ها و تضادها، تصنعی و نادرست‌اند و هدف او این است که میان دو قطب ذهن‌گرایی و عین‌گرایی وساطت کرده و حقایق نسبی هریک از آن‌ها را به یکدیگر پیوند دهد.

لازم به ذکر است که انگیزه‌ی بوردیو تعاملات فلسفی تجریدی و یا مسائل نظری شناخت نبوده بلکه او این مباحث را در ارتباط با پژوهش‌های عملی خود، از جمله پژوهش‌های مردم‌شناسانه‌اش، طرح کرده است. بنابراین چگونگی وساطت میان ذهن‌گرایی و عین‌گرایی محدود به مباحث نظریه‌ی شناخت نبوده بلکه در عمل و در ارتباط با پروژه‌های عملی مشخص تعیین می‌شود.

بوردیو موضوعات نظری شناخت را به ویژه در اثر خود «مقدمه‌ای بر نظریه‌ی عمل» مورد بحث قرار می‌دهد. او در این اثر در کنار پژوهش‌های مردم‌شناسانه درباره‌ی ساکنان کابیلی الجزایر، نتیجه‌ی نظری کارهای عملی خود را ارائه می‌دهد. اینجا سه روش‌شناخت نظری از یکدیگر تفکیک می‌شوند: روش پدیدارشناسانه یا همان ذهن‌گرایانه، روش عین‌گرایانه و سرآخر روشی که مورد تأیید خود بوردیو بوده و او آن را عملگرایانه می‌نامد.

روش ذهن‌گرایانه از نظر بوردیو شامل جامعه‌شناسان پیرو مکتب پدیدارشناسی نظیر اروینگ گافمن[1] و هارولد گارفینکل[2]، پیروان جامعه‌شناسی عمل مثل آلن تورن[3] و پیروان فردگرایی روشمندانه همچون ریموند بودن[4] است (**همان**، ص. ۱۷۷). علاوه بر این‌ها او مهم‌ترین نماینده‌ی فلسفه‌ی ذهن‌گرایی را در ژان پُل سارتر می‌بیند و انتقاد خود را از ذهن‌گرایی بیشتر بر آثار سارتر متمرکز می‌کند. با وجود این، در تحلیل نهایی، مسئله‌ی بوردیو نه انتقاد از افراد و یا مکاتب جامعه‌شناسی، بلکه تبیین یک نظریه‌ی شناخت است.

بوردیو می‌نویسد: «نحوه‌ی شناختی که ما می‌خواهیم پدیدارشناسانه بنامیم حقیقت تجربه‌ی اولیه را همانا دنیای اجتماعی می‌داند [...] این روش شناخت جهان اجتماعی را یک جهان طبیعی و مسلم فرض می‌کند. در روش مزبور خود مشاهده‌گر زیر ذره‌بین قرار نمی‌گیرد و شرایطی که بر محدوده‌ی شناخت او مؤثر است مدنظر قرار نمی‌گیرد» (**همان**، ص. ۱۴۸).

اینجا باید مفهوم «پدیدارشناسی» را به مفهوم آموزه‌ی مربوط به پدیدارها،

1. Erwin Goffman
2. Harold Garfinkel
3. Alain Touraine
4. Raymond Boudon

فهمید، یعنی هر آنچه که مستقیماً در معرض شناخت روزمره یا علمی قرار دارد. از جمله‌ی این پدیدارها اعمال و کنش‌های روزمره و نیز آنچه بی‌واسطه با این اعمال و کنش‌ها همراه می‌شود، یعنی ایده‌ها، انتظارات، شناخت، اهداف، طرح‌ها و ... است (**همان**). این «پدیدارها» همگی در حیطه‌ی عمل و تجربه‌ی بازیگران اجتماعی بوده و مستقیماً در زندگی و تجربه‌ی روزمره‌ی آن‌ها قرار دارند. به این ترتیب پدیدارهای مزبور برای این بازیگران کاملاً طبیعی و قطعی به نظر می‌آیند.

جامعه‌شناسی که به ذهن‌گرایی پدیدارشناسانه متعهد است، می‌خواهد این تجارب عملی بازیگران اجتماعی را ثبت کرده و طبقه‌بندی کند و به این ترتیب به شناخت جامعه‌شناسانه نائل آید. اما آنچه که این جامعه‌شناس شناخت علمی می‌نامد از نظر بوردیو چیزی نیست مگر «فرافکنی یک وضعیت احساسی» (**همان**، ص. ۲۱). نظرگاه ذهن‌گرایانه با محدود کردن خود «به توصیف علمی تجارب ماقبل علمی» (**همان**، ص. ۵۱) قائل به آن است که شناخت علمی ـ نظری به نوعی تداوم شناخت روزمره و عملی است و میان این دو نوع شناخت اگر هم تفاوت سطحی موجود باشد تفاوتی اساسی نیست. به این ترتیب این نظرگاه برای تجارب و شناخت عملی روزمره وضوح و شفافیتی قائل است که توهمی بیش نیست (بوردیو، ۱۹۹۱، ص. ۱۷) زیرا که این وضوح و شفافیت در جهان اجتماعی وجود ندارد. در چهارچوب چنین دیدگاه ذهن‌گرایانه‌ای، این پرسش بی‌پاسخ می‌ماند که تجارب اولیه تا چه اندازه از اطمینان و قطعیت برخوردارند؛ در اینجا پیش شرط‌های این تجارب اولیه بررسی نشده و تجارب مزبور به عنوان اموری مسلم پذیرفته شده‌اند. به این ترتیب زمینه‌های شناخت ذهنی هم در تاریکی می‌مانند (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۵۰).

به علاوه بازتولید توصیفی و سطحی تجارب روزمره را به مثابه علم اجتماع عرضه کردن، «به معنای آن است که علم اجتماع را همانا برشمردنِ چیزهای موجود قلمداد کرده و با نظم حاکم مساوی بدانیم» (بوردیو، ۱۹۷۶، ص. ۱۵۰) و به این ترتیب فاصله‌ی ضرور میان علم (انتقادی) و موضوع شناخت آن را از میان برداریم (**همان**).

بنا به بوردیو «از آنجایی که **کنشگران** هرگز دقیقاً نمی‌دانند که چه می‌کنند، عمل آن‌ها معنای بیشتری از آنچه خود گمان می‌کنند دارد» (**همان**، ص. ۱۲۷). و

این معنای «بیشتر»، که کنشگران قادر به درک بی‌واسطه‌ی آن نیستند، تنها با روشی عینیت بخش قابل درک است (بوردیو، ۱۹۹۱، ص. ۲۷۰). با وجود این گسست از مقولات پدیدارشناسی برای بوردیو تنها قدم اول است. او در قدم دوم با دیدگاه عین‌گرایانه نیز مرزبندی می‌کند، چرا که از نظر بوردیو تجارب نخستینِ کنشگران اجتماعی ـــ و نیز تصاویر و تصورات کمابیش آشکاری که آن‌ها از عملِ خود دارند ـــ جزء لایتجزای جهان اجتماعی بوده و بسی بیش از کمیت‌های قابل انکاری‌اند، که عین‌گرایان می‌انگارند.

بوردیو نحوه‌ی شناخت عین‌گرایانه را در کامل‌ترین شکل خود در ساختارگرایی کلاسیک می‌بیند، از جمله در انسان‌شناسی کلود لوی استراوس[1] و در مارکسیسم فلسفی لویی آلتوسر. دیدگاه ساختارگرایانه مدعی وجود عوامل عینی‌ست که مستقل از اراده و آگاهی کنشگران اجتماعی، زندگی و تجارب آن‌ها را شکل می‌دهند. مهم‌ترین این عوامل عینی مورد استناد ساختارگراها، روابط اقتصادی و زبان‌اند. از نظر بوردیو چنین رویکردی «به قیمت گسستن از تجارب اولیه و به این ترتیب گسستن از پیش شرط‌هایی‌ست که به جهان اجتماعی ویژگی‌های بدیهی و طبیعی آن را عطا می‌کنند» (بوردیو، ۱۹۷۶، ص. ۱۴۷).

بنا به دیدگاه عین‌گرایانه تقدم با ساختارهای عینی‌ست (نظیر کارکردها، قوانین و...) که مستقل از تجارب اولیه‌ی کنشگران، ـــ یعنی از انسان‌های زنده ـــ وجود دارند. بنابراین عین‌گرایی قائل به «یک دره‌ی عمیق میان شناخت علمی و شناخت عملی است» (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۵۱). البته بوردیو بر ضرورت یک رابطه‌ی عینی و مستقل از موضوعات مورد بررسی تأکید دارد. اما این رابطه‌ی عینی هنگامی به نگاهی عین‌گرایانه مبدل می‌شود که گسست لازم از تجارب اولیه‌ی کنشگران مطلق و این تجارب به کلی نفی شده باشد و نادیده گرفته شوند.

جالب آنکه رویکرد عین‌گرایانه نیز مانند رویکرد ذهن‌گرایانه مسئله‌ی مربوط به شرایط شناخت خود را نادیده می‌گیرد، یعنی پرسش مربوط به شرایط شناخت عینی را بی‌پاسخ می‌گذارد. به نظر بوردیو کنشگران اجتماعی با تجارب عملی و شناخت روزمره‌ی خود، جزء لاینفک جهان اجتماعی‌اند و به همین دلیل باید در

---

1. Cloud Lévi - Strauss

کنار ساختارهای عینی مورد توجه قرار گیرند. روش‌شناخت عملگرایانه‌ی بوردیو به این مهم توجه کرده و از یک جانبه نگری‌های ذهن‌گرایی و عین‌گرایی اجتناب می‌کند. به این ترتیب «شناخت عمل‌گرایانه نتایج شناخت عینی را نفی نکرده، بلکه حفظ کرده و از آن فراتر می‌رود» (بوردیو، ۱۹۷۶، ص. ۱۴۸).

قصد بوردیو زیر سؤال بردن امکان شناخت عینی نبوده بلکه هدف او آن است که از آنچه او «عین‌گرایی موقتی» (بوردیو، ۱۹۹۱، ص.۲۱) می‌نامد، فراتر رود. این «عین‌گرایی موقتی» که در قدم اول با حذف تجارب اولیه‌ی بازیگران اجتماعی بدست آمده، اینک باید با دخیل کردن مجدد این تجارب، از خود فراتر رفته و به شناخت علمی بینجامد (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۵۲).

اینجا بحث تنها بر سر دخیل کردن تجارب و شناخت ذهنی این بازیگران و تأکید بر تأثیر عملی این تجارب و شناخت روزمره بر بازتولید و یا دگرگونی واقعیت اجتماعی نیست. با وجودی که بوردیو برای شناخت بازیگران اجتماعی در تحول اجتماعی اهمیت زیادی قائل است، اما نحوه‌ی شناخت عمل‌گرایانه‌ی بوردیو بر نکته‌ی دیگری دلالت دارد: بوردیو می‌گوید اصلی‌ترین شرط شناخت علمی اجتماعی آن است که فاعل این شناخت، یعنی پژوهنده، خود را از عمل اجتماعی، که موضوع شناخت اوست، بیرون بکشد و در نتیجه این عمل را از یک دورنمای فاصله‌دار عدم مشارکت نظاره کند. بنابراین شرط شناخت نظری رها بودن از جبرها و منافع اقتصادی و اجتماعی عمل اجتماعی است (بوردیو، ۱۹۹۱، ص. ۴۷...).

هدف بوردیو غلبه بر «تضاد میان نحوه‌های شناخت ذهن‌گرایانه و عین‌گرایانه است» (بوردیو، ۱۹۸۷، ص.۵۲). این کار به وسیله‌ی «شناخت منتقدانه‌ی مرزهای هر یک از این دو نوع نحوه‌ی شناخت نظری» (همان) انجام می‌گیرد. چرا که هر دوی این نحوه‌ها، شرایطی را که بر هرگونه شناخت تئوریک احاطه دارند زیر سؤال نبرده و بی‌چون‌وچرا می‌پذیرند (همان). این نحوه‌ی برخورد غیرمنتقدانه منجر به ایجاد دو توهم مکمل یکدیگر می‌شود: «توهم (ذهن‌گرایانه) یک شناخت بی‌واسطه و توهم (عین‌گرایانه) شناخت مطلق» (بوردیو، ۱۹۹۱، ص. ۲۷۳).

بوردیو کنش علمی را از پراتیک عملی روزمره منفک می‌کند. از هریک از این دو پراتیک دو روش شناخت حاصل می‌شود: شناخت علمی و نظری از سویی و شناخت عملی از سوی دیگر. بوردیو با تفکیک میان شناخت نظری و شناخت عملی،

بر این نکته تأکید می‌کند که هم ذهن‌گرایی و هم عین‌گرایی، «به مثابه روش‌های شناخت علمی، به یکسان در تضاد با شناخت عملی بسر می‌برند و به این ترتیب با واقعیت‌های جهان اجتماعی مغایرند» (**همان**، ص. ۴۹): ذهن‌گرایی با شناخت عملی در تضاد قرار دارد زیرا آنچه را در این شناخت درونی‌ست بیرون کشیده و از آن جدا می‌کند و عین‌گرایی هم با شناخت عملی در تضاد است زیرا یک گسست بنیادی با مأنوسات و مسلمات تجارب و ادراکات ذهنی ـ عملی ایجاد می‌کند (**همان**).

به عقیده‌ی بوردیو تضاد میان شناخت نظری و با واسطه از سویی و شناخت عملی و بی‌واسطه از سوی دیگر برای علوم اجتماعی مشکلاتی پدید می‌آورد که به اندازه‌ی کافی مورد توجه قرار نگرفته است. بسیاری از نظریه‌های علوم اجتماعی مرتکب این اشتباه شده‌اند که چشم‌انداز پراتیک علمی را همان چشم‌اندازی می‌پندارند که خود بازیگران اجتماعی در جریان زنده پراتیک ایجاد می‌کنند (**همان**، ص. ۵۶). در این نگاه شناختی که اصالتاً عملی بوده و خصلت درونی و نهفته داشته و مشخصه‌ی بازیگران اجتماعی در پراتیک زندگی‌ست، با شناخت نظری همسان قلمداد می‌شود. در حالی که شناخت نظری تحت شرایط کاملاً متفاوتی ایجاد می‌شود، یعنی در شرایط فاصله با عمل اجتماعی (بوردیو، ۱۹۹۳، ب، ص. ۳۴۷).

بوردیو این اشتباه را ــ که یک اشتباه روشنفکرگرایانه می‌داند ــ به زبان استعاره چنین بیان می‌کند: «روشنفکران» بنا به روابط ویژه‌ی خود با جهان اجتماعی، تمایل دارند «جای بازیگر را با جای تماشاگر عوض کنند» (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۱۵۱). مثلاً هنگامی که لوی استروس برای توضیح یک کنش معین، بازیگران اجتماعی را در یک الگوی مهندسی شده و به اصطلاح قاعده‌مند قرار می‌دهد و چنین وانمود می‌کند که گویا این الگو تعیین‌کننده و علت واقعی کنش آن‌هاست، (**همان**، ص. ۵۷...) جای بازیگر را با تماشاگر عوض کرده است.

همین اشتباه را نظریه‌پردازهای ذهن‌گرا نیز مرتکب می‌شوند. مثلاً مدافعان نظریه‌ی کنش منطقی[1] بازیگر منفرد را محاسبه‌گری می‌پندارند که قبل از انجام یک کنش سود و زیان کنش خود را محاسبه کرده و برمبنای این محاسبه عمل می‌کند (**همان**، ص. ۸۶).

1. Rational Action Theory

نحوه‌ی شناخت عمل‌گرایانه‌ی بوردیو خود را از هر دو روش‌های شناخت ذهن‌گرایانه و عین‌گرایانه متمایز می‌سازد؛ این روش شناخت بر ویژگی و منطق منحصر به فرد شناخت عملی تأکید کرده و تنزل‌ناپذیری آن را به هرگونه نظام نظری عیان می‌کند. تأکید بوردیو بر تفاوت بنیادی شناخت عملی و نظری در پی ایده‌آلیزه کردن کنش و از اعتبار انداختن نظریه هم نیست بلکه به دنبال تحلیل و کشف منطق منحصر به فرد کنش اجتماعی‌ست. به این ترتیب ما با نخستین نتیجه‌ی مهم بوردیو در زمینه‌ی نظریه‌ی شناخت مواجه شده‌ایم، همانا «تئوری پراتیک به مثابه پراتیک» (**همان**، ص. ۹۷).

نظریه‌ی عمل‌گرایانه‌ی بوردیو ویژگی منحصر به فرد کنش اجتماعی و شناخت اجتماعی را بازسازی می‌کند. این نظریه با تحلیل شرایط حاکم بر شناخت، تفاوت میان شناخت و عمل نظری علمی ـ که مبتنی بر فاصله با کنش است ـــ با شناخت و عمل روزمره ـــ که مبتنی بر عمل است ـــ را مدلل می‌کند. بوردیو این تفاوت میان شناخت نظری و عملی را برمبنای ویژگی‌های چندی مشخص می‌سازد. روشن است که نظریه‌ی علمی ـــ در شکل ایده‌آل ـــ تحت شرایطِ قواعدِ دقیقِ منطق نضج می‌یابد. این نظریه تنها تحت شرایط رها بودن از پراتیک قابل حصول است، یعنی تحت شرایط رهایی از هدف‌ها و جبرهای پراتیک روزمره. اما پراتیک روزمره و ادراکات مربوط به این پراتیک و اشکال شناخت مربوط به آن برخلاف شناخت نظری از منطق دیگری پیروی می‌کنند؛ یعنی یک منطق ویژه‌ی عملی (بوردیو، ۱۹۹۷، ب، ص. ۴۸).

بوردیو منطق ویژه‌ی پراتیک اجتماعی را بنا به معیارهای چندی معین می‌کند. او این معیارها را به ویژه از تحلیل‌های مردم‌شناسانه‌ی خود در خصوص معاوضه‌ی نعمات و هدایا و مناسک و شعائر آیینی اخذ می‌کند (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۱۴۷). معیار تعیین‌کننده‌ای که به پراتیک منطق منحصر به فرد آن را عطا می‌کند در شکل خاص «زمان‌مندی» نهفته است که هر پراتیکی تابع آن است (بوردیو، ۱۹۹۷، ب، فصل ۶). زمان پراتیک غیرقابل تغییر و برگشت‌ناپذیر است و حاوی تداومی است که در آن بازیگران کنش‌های خود را به انجام می‌رسانند. در اینجا زمان انجام یک کنش اهمیت دارد. هر کنشی به لحاظ زمانی وابسته به اعمال قبل از خود بوده و در عین‌حال اعمال پس از خود را تعیین می‌کند. اما وقتی علوم اجتماعی تحت شرایط

رهایی از عمل به تحلیل پراتیک می‌پردازد، زمان قابل تغییر و برگشت‌پذیر شده و حتی «از میان می‌رود» (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۱۴۹). برخلاف «زمان بی‌زمان علم» (همان، ص. ۱۴۸) زمانِ پراتیک با سمت و سویی معین، احیاناً یک ضرب‌آهنگ معین بوده و اغلب حاوی فوریت و تعویق‌ناپذیری است. بر اثر این جبر زمانی، هرگونه پراتیک اجتماعی تحت لوای یک منطق عملی خاصی قرار دارد (همان، ص. ۴۰...)

بنا به آنچه گفته شد بوردیو با نقدِ خرد تئوریک و یا «خرد اسکولاستیک» (بوردیو، ۱۹۹۳، ب، ص. ۳۴۹) به یک نظریه و کنش عمل‌گرایانه می‌رسد. این نظریه و کنش شناخت عمل‌گرایانه تفاوتی بنیادی هم با کنش شناخت نظری و هم با کنش شناخت عملی دارد. به این ترتیب مرزهایی برای شناخت نظری جامعه‌شناسانه حاصل می‌شوند. شناخت علمی و نظری که در شرایط رهایی از عمل به دست آمده تنها در چهارچوب همین رهایی از عمل اعتبار دارد. این شناخت تنها در میدان علم معتبر بوده و با شناختی که در چهارچوب کنش روزمره حاصل می‌شود تفاوت دارد. شناخت نظری که در شرایط ویژه‌ی رهایی از کنش در میدان علم حاصل می‌شود می‌تواند مدعی حقیقتی علمی باشد اما نمی‌تواند مدعی اهمیت بلاواسطه‌ی عملی نیز باشد. بنابراین مرزهای شناخت علمی محصول شرایط ویژه‌ای‌اند که بر این شناخت حاکم‌اند (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۵۵). به همین نحو شناخت عملی نیز نیازی ندارد که خود را بر مبنای اشکال شناخت علمی بسنجد چرا که منطق ویژه عملی آن برای مقاصد پراتیک کاملاً مکفی است. با وجود این شناخت و خودشناسی عملی جهان اجتماعی می‌تواند شناختی متناقض و مبهم باشد. به ویژه در جوامع مدرن و بغرنج امروز و به خصوص هنگامی که بازیگران اجتماعی در موقعیت‌های اجتماعی ــ ساختاری مسئله‌دار و پر از نزاع اجتماعی بسر برند.

بوردیو در تجزیه و تحلیل مصائب اجتماعی فرانسه، این تناقضات را از بسیاری جهات بیان کرد؛ هم مستقیم در مواجهه با انسان‌های مربوطه و تحقیق از آن‌ها و هم غیرمستقیم به واسطه‌ی تحلیل جامعه‌شناسانه. این تحقیقات (بوردیو، ۱۹۹۷، الف) درعین‌حال نمونه بسیار خوبی از یک تحقیق جامعه‌شناسانه است، که از دام‌های ذهن‌گرایی و عین‌گرایی مصون مانده. در مطالعات مزبور، شناخت ذهنی حاصل

از مصاحبه با افراد، که درباره‌ی موقعیت خود در جهان اجتماعی سخن گفته‌اند، با تفسیرهای تحلیلگر جامعه‌شناس تکمیل شده و تغییر یافته و به این ترتیب به شکل درکی جامع از واقعیت اجتماعی نضج می‌یابد. در اینجا شناخت حاصل از تجارب اولیه‌ی نقش‌آفرینان اجتماعی، با وجودی که به وسیله‌ی تحلیل عینی جامعه‌شناسانه تکمیل شده و تصحیح می‌شود، جنبه‌ی منحصر به فرد و منطق ویژه‌ی خود را حفظ می‌کند.

آیا به این ترتیب می‌توان مدعی شد که شناختی قطعی و «بی‌کم و کاست» حاصل شده است؟ به نظر بوردیو هنوز چنین نیست. او برای آنکه چنین شود نظریه‌ی هابیتوس (عادت‌واره) خود را عرضه می‌کند. این نظریه قرار است شناخت کامل کنش روزمره را ممکن گرداند.

هابیتوس (عادت‌واره)

نظریه‌ی عملگرایانه کنش قدم نخستی است که برای غلبه بر دوگانگی ذهن‌گرایی و عین‌گرایی لازم است، اما این قدم هنوز کافی نیست و به همین دلیل می‌باید که با طرح‌های بعدی تکمیل شود، یعنی با طرح‌های هابیتوس و دیالکتیک هابیتوس و میدان.

نظریه‌ی هابیتوس ادامه‌ی نظریه‌ی عملگرایانه‌ی بوردیو به شمار می‌رود. این نظریه نیز بسان نظریه‌ی عمل بوردیو در همه‌ی تحقیقات مردم‌شناسانه و جامعه‌شناسانه وی حضور داشته، میان عین‌گرایی و ذهن‌گرایی وساطت کرده، از یک‌سونگری‌های آن دو پرهیز کرده و اجزای مکمل آن دو را به هم متصل می‌کند. اینجا نیز لازم به ذکر است که نظریه‌ی هابیتوس بوردیو در بدو امر برای حل نظری مسائل عمومی جامعه‌شناسانه طرح نشده بود (هرچند که اکنون چنین نقشی ایفا می‌کند)، بلکه این نظریه از درون مسائل عملی پژوهشی زاده شد. به همین دلیل نیز نظریه‌ی مزبور طرحی نسبتاً باز بوده و می‌تواند ــ بنا به موضوع تحقیق ــ جنبه‌های متفاوتی را بیان کند.

نظریه‌ی هابیتوس ادامه‌ی نظریه‌ی عمل و حتی جزئی از آن است. یکی از موضوعات اصلی این نظریه آن است که کنش اجتماعی چگونه پدید آمده و قاعده‌مند

می‌شود. مسئله‌ی دیگری که با این نظریه ارتباط تنگاتنگی دارد آن است که بازیگرانی که در کنش اجتماعی دخیل‌اند، این کنش را چگونه تجربه می‌کنند و می‌شناسند. از این جنبه نظریه‌ی هابیتوس همانا «نظریه‌ی شناخت عملی جهان اجتماعی‌ست» (بوردیو، ۱۹۷۶، ص. ۱۴۸).

مفهوم هابیتوس که مفهومی چند بُعدی بوده و حاوی معانی نظیر قریحه، حالت، سیمای برون، عادَت و سبک زندگی است ــ یک سنت فلسفی و جامعه‌شناسانه گسترده دارد. مفهوم مزبور را نزد متفکرانی نظیر هگل، هوسرل، وبر، دورکهایم و ماوس می‌یابیم (بوردیو، ۱۹۹۲، ص. ۳۰). اما اهمیتی که مفهوم هابیتوس در تمامیت تفکر تئوریک بوردیو می‌یابد بیش از هر تئوری اجتماعی دیگری است.

ایده‌ی هابیتوس فرضیه‌های بنیادی بوردیو را یا ــ به قول خودش ــ فرضیه‌های انسان‌شناسانه‌ی او را (بوردیو، ۱۹۹۳، الف، ص. ۳۵) درباره‌ی ویژگی‌های بنیادی جامعه‌شناسانه‌ی بازیگران اجتماعی بیان می‌کند. بوردیو اشکال هابیتوس را به مثابه «نظام‌های دائمی تمایلات و ساختارهای نظام‌یافته» تعریف می‌کند «که قادرند به شکل ساختارهای نظام‌دهنده عمل کنند» (بوردیو، ۱۹۷۶، ص. ۱۶۵).

فرضیه‌ی انسان‌شناسانه‌ی بوردیو از جمله آن است که بازیگران اجتماعی مجهز به استعدادهای نظم‌یافته‌ای‌اند که برای کنش آن‌ها و برای اندیشه‌شان درباره‌ی کنش نقشی سازنده دارند. البته این به معنای آن نیست که بوردیو این بازیگران اجتماعی را، آن‌طور که سارتر معتقد بود، به مثابه افراد آزادی ببیند که بنابه طرحی خود ساخته زندگی و عمل کنند، بلکه از نظر بوردیو بازیگری که اجتماعاً نقش پذیرفته، در مرکز کنش اجتماعی قرار دارد (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۷۹).

به این ترتیب نظریه‌ی هابیتوس در تقابل با نظریه‌های اراده‌گرایان قرار دارد، یعنی با نظریه‌هایی که کنش آدمی را در تصمیمات آزاد کنشگران جست‌وجو می‌کنند. نظریه‌ی هابیتوس بر آن است که هر کنش‌گری اجتماعاً نقش یافته و این نقش‌یافتگی به مثابه عاملی تعیین‌کننده در اعمال کنونی و آتی او دخیل است. اگر بخواهیم باز هم دقیق‌تر بگوییم: این خود کنش‌گر اجتماعی نیست که اجتماعاً نقش یافته بلکه این هابیتوس اوست. البته لازم به ذکر است که از نظر بوردیو هابیتوس اصل انحصاری عمل آدمی نبوده بلکه «یک عامل مولدِ اعمال او در میان عوامل دیگر» به شمار می‌رود (بوردیو، ۱۹۸۲، ص. ۳۹۷).

بنا به بوردیو هابیتوس به طور اجتماعی ــ و به این ترتیب در عین‌حال به صورت تاریخی ــ مشروط بوده و موروثی نبوده بلکه مبتنی بر تجارب فردی و جمعی است. به عبارتی دقیق‌تر «هابیتوس تضمین‌کننده‌ی حضور فعال تجارب قبلی بوده، که خود را در هر ارگانیسمی به صورت الگوهای ادراکی، فکری و عملی بازتاب می‌دهند» (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۱۰۱).

بوردیو سه وجه از جنبه‌های مختلف هابیتوس را از همدیگر متمایز می‌کند:

ــ اول **الگوی ادراکی**، که درک روزمره‌ی ما از جهان اجتماعی را می‌سازد.
ــ دوم **الگوی فکری** که هم شامل «نظریه‌های روزمره» و قالب‌های کلیشه‌ای است، که به وسیله‌ی آن‌ها جهان اجتماعی را تفسیر می‌کنیم و می‌شناسیم، و هم شامل معیارهای اخلاقی است که با آن‌ها اعمال اجتماعی را مورد قضاوت قرار می‌دهیم، و هم شامل ملاک‌های اِستتیک است یعنی سلیقه‌یی که برای ارزیابی از پدیده‌ها و اعمال فرهنگی به کار می‌بریم.
ــ و بالاخره سوم **الگوی عملی** که کنش‌های (فردی و جمعی) بازیگران را پدید می‌آورد.

البته الگوهای ادراکی، فکری و عملی در فرآیند پراتیک به‌طور جدایی‌ناپذیری در هم ادغام بوده و بر هم اثر می‌گذارند. وجه مشترک آن الگوها این است که کمابیش ناخودآگاه و ناپیدا بوده و غالباً به سطح آگاهی مفهومی نمی‌رسند و از نقطه‌نظر منطق عملی ضرورتی هم ندارد که به آن سطح برسند (بوردیو، ۱۹۸۲، ص. ۲۸۳). به عبارتی دیگر، سه جریان خرد نظری که از زمان کانت و فلسفه و علم مدرن از هم جدا شده‌اند یعنی، نظریه، اخلاق و زیباشناسی، در کنش روزمره و الگوهای مولد آن‌ها به‌طور جدایی‌ناپذیری با یکدیگر عجین مانده‌اند.

از نظر بوردیو ما نزد الگوهای هابیتوس با عناصر یک نظریه، اخلاق و زیباشناسی روبرو نیستیم بلکه با حضور توأمان و همگرایی «اندیشه»، «اخلاق» و «سلیقه» مواجه‌ایم (بوردیو، ۱۹۹۳، الف، ص. ۱۲۷). نظام هابیتوس حاوی الگوهای ادراکی و فکری و عملی است که در خدمت جهت‌یابی انسان‌ها در جهان اجتماعی قرار داشته و به پدید آمدن کنش‌های مناسب آن‌ها مدد می‌رسانند. این الگوها در عین‌حال بنیان آن چیزی را پدید می‌آورند که بوردیو حس و معنای اجتماعی می‌نامد (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۱۲۷).

بوردیو در کنار حس‌های پنجگانه حس‌های دیگری نیز برای آدمی قائل است، نظیر حس عمومی جهت‌یابی؛ حس اخلاقی مسئولیت؛ حس تعهد و وظیفه؛ حس مذهبی برای امور مقدس؛ حس سیاسی؛ حس اِستتیک برای زیبایی؛ حس طنز؛ حس بده بستان؛ و... (بوردیو، ۱۹۷۶، ص. ۲۷۰). بوردیو مجموعه‌ی این حس‌ها را در حس و معنای اجتماعی خلاصه می‌کند؛ معمولاً حس و معنای اجتماعی‌ای که به اعمال سمت و سَو می‌دهد با اطمینان اتوماتیک یک غریزه عمل می‌کند (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۱۹۱) این حس اجتماعی در ورای هرگونه تعمق و تعقل در جسم آدمی ریشه دارد. حالت‌های بدن نیز مثل نحوه ایستادن و نشستن و راه رفتن و نگاه کردن و حتی نحوه‌ی حرف زدن (بوردیو، ۱۹۹۰) توسط هابیتوس تعیین می‌شوند. بوردیو به نقل از لایبنیتس (Leibniz) می‌نویسد «در سه چهارم کنش‌های خود ماشین‌هایی بیش نیستیم» (بوردیو، ۱۹۸۲، ص. ۷۴۰). به این ترتیب از نقطه‌نظر نظریه‌ی هابیتوس، اشکال پراتیک عمدتاً مبتنی بر الگوهای درونی شده‌ی ساختار هابیتوئل و «بدن اجتماعاً شکل یافته» تنظیم شده‌اند. زمینه‌های هابیتوئل چنان به شکل بنیادینی در بدن ریشه دارند که تا عمق لایه‌های مربوط به الگوهای عصبی امتداد داشته و به این ترتیب نحوه‌ی زندگی آدمی را از اساس نقش می‌دهند. نتیجه آنکه «آنچه را که جسم آموخته، آموخته‌ای قابل انکار نیست، بلکه آموخته‌ایست که خود ماییم» (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۱۳۵).

تا اینجا به نقل از بوردیو با عزیمت از کنش گر منفرد، نظریه‌ی هابیتوس را به مثابه نظام دائمی ساختارهای هابیتوئل تعریف کردیم. نظامی که در آن الگوهای ادراکی، فکری و عملی دخیل‌اند. به علاوه به این موضوع نیز اشاره شد که هابیتوس به لحاظ اجتماعی مشروط است. یکی از ویژگی‌های مهم ساختار هابیتوس نقش گرفتن آن به وسیله‌ی موقعیت ویژه‌ای‌ست که کنش‌گر و یا گروهی از کنشگران درون ساختار اجتماعی دارند. نقشی که ساختار اجتماعی بر ساختار هابیتوس دارد، تفاوت‌های مهم جامعه‌شناسانه را ایجاد کرده، و اگر دقیق‌تر بگوییم، تفاوت‌ها را در گروه‌ها و طبقات مختلفی از کنشگران باعث می‌شود.

برای درک شکل‌گیری گروهی و طبقاتی هابیتوس باید نظر بوردیو را درباره‌ی نضج هابیتوس دقیق‌تر بررسی کنیم. هابیتوس به لحاظ اجتماعی مشروط بوده و از طریق تجارب فرد شکل گرفته است. به عبارتی دیگر هابیتوسِ یک کنش‌گر بنا به

موقعیت ویژه‌ای که در ساختار روابط اجتماعی دارد و طبقه اجتماعی که متعلق به آن است تعیین می‌شود. هابیتوس در فرآیند درونی کردن شرایط (مادی و فرهنگی) اجتماعی هستی او شکل می‌گیرد. این شرایط بنا به تعلق طبقاتی افراد در جامعه نابرابراند. از نخستین سال‌های کودکی شرایط هستی مادی و فرهنگی ما محدوده‌ی عمل، ادراک و تفکر ما را نقش می‌دهند. به ویژه «تجارب اولیه» در تعیین این حدود نقش مهمی دارند (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۱۱۳).

با وجود این هابیتوس محصولی تاریخی است و به همین علت «در تحولی بی‌وقفه به سر می‌برد» (بوردیو، ۱۹۸۹، ص. ۴۰۶). مدارج بعدی رشد اجتماعی فرد به این نقش‌یافتگی اولیه، تجارب نوینی افزوده و هابیتوس را متحول می‌کنند. اما این تغییر نیز منوط به منابع و شرایط اقتصادی و فرهنگی است که در اختیار کنش‌گر بوده و مرزهای تجارب او را ــ به میزان زیادی ــ تعیین می‌کنند.

اینکه کنش‌گر در سلسله مراتب اجتماعی «بالا» یا «پایین» ایستاده باشد، چه مراحل شغلی را طی کرده باشد، چه میزان سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی در اختیار داشته باشد، همه‌ی این‌ها بر ادراک عملی و تجارب اجتماعی او مؤثرند. این ادراکات عملی و تجارب اجتماعی او متقابلاً در او انتظارات و زمینه‌هایی را نضج می‌دهند که به اعمالی می‌انجامند که برای او مفید بوده و راه گشایند. به این ترتیب «در ساختار هابیتوس مجموعه شرایط هستی مستتراند» (بوردیو، ۱۹۸۲، ص. ۲۷۹).

به گفته‌ی بوردیو درونی کردن شرایط بیرونی به واسطه‌ی یک «تعلیم و تربیت ساکت» از طریق نظام هابیتوئل از تمایلات درونی (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۱۲۸) صورت می‌گیرد. هابیتوس در فراسوی قصد آشکار تربیتی و به کمک اوامر و اجبارهای ناپیدا در خصوص آداب معاشرت، رفتار و اخلاق شکل می‌یابد (**همان**).بوردیو در اینجا یک «حیله خِرَد تربیتی» را دست‌اندرکار می‌بیند که به واسطه تلقین و القاء موفق می‌شود «اصول پایه‌ای فرهنگی خودسَر و تصادفی را مقبول نماید؛ فرهنگی که خارج از هرگونه آگاهی و هرگونه توضیحی قرار دارد» (**همان**). بنابراین روابط اجتماعی فرهنگی خودسر و تصادفی در فرآیند درونی شدن هابیتوئل چنان مسجل شده و به چیزی چنان «طبیعی» تبدیل گشته که منشأ تاریخی آن روابط فراموش شده است. نتیجه آنکه با وجودی که ساختارهای هابیتوئل به صورت اجتماعی و تاریخی ایجاد شده‌اند، این ساختارها به «طبیعت ثانی»

(بوردیو، ۱۹۹۲، ص. ۸۴) کنش‌گر بدل شده و جبر را به فضیلت بدل کرده‌اند. به این ترتیب هابیتوس تجلی «عشق به سرنوشت» (بوردیو، ۱۹۸۲، ص. ۲۹۰) و بیان ستایش نظم حاکم گشته است. به نظر بوردیو درونی شدن ساختارهای اجتماعی بیرونی به طور مکانیکی صورت نمی‌گیرد، بلکه این ساختارها در فرآیند اجتماعی شدن، به ساختارهای ادراکی، ارزشی، انگیزشی و کنشی درونی مبدل می‌شوند. این ساختارهای درونی به نوبه‌ی خود «دائمی و منظم بوده، و مکانیکی نیستند» (بوردیو، ۱۹۸۷، ص. ۱۰۲).

حال اگر هابیتوس «ضرورت اجتماعی بوده که به الگوهای عصبی و اتوماتیزم‌های بدنی تبدیل شده و به طبیعت ثانوی ما مبدل گشته» (بوردیو، ۱۹۸۲، ص. ۷۳۹)، آیا ما اینجا با یک نوع جبرگرایی مواجه نیستیم؟ همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد ساختارگراهایی نظیر لِوی ـ استروس و آلتوسر از آن جهت مورد انتقاد بوردیواند که نقش‌آفرینان اجتماعی را به حاملان کمابیش نابینای ساختارهای اجتماعی تقلیل می‌دهند. بنابراین باید پرسید بنا به بوردیو هابیتوس تا چه حدودی پراتیک اجتماعی را تعیین می‌کند و بازیگرانی که با چنین هابیتوسی نقش یافتند دیگر چه حدی از آزادی انتخاب دارند؟

اینجا دوباره مسئله‌ی کلاسیک فلسفه یعنی مسئله «جبر» و «آزادی» طرح می‌شود. در این خصوص به دو نکته اشاره می‌کنم و بحث را به پایان می‌برم. اولاً مفهوم هابیتوس در واقع یک موضوع بسیار ساده را بیان می‌کند: اگر شخصی بر هابیتوس شخص دیگری وقوف داشته باشد، آنگاه او حس می‌کند و یا به‌طور شهودی می‌داند که آن شخص کدام محدودیت‌ها را در رفتار خود دارد. مثلاً شخصی که از یک هابیتوس خورده بورژوایی برخوردار است، به قول مارکس مرزهای مغز یک خرده بورژوا را دارد که قادر نیست از آن‌ها فراتر رود. بنابراین کارهای معینی برای او غیرقابل تصورند. اما در درون این مرزها او قادر است خلاق بوده و واکنش‌های او ابداً همواره قابل پیش‌بینی نیستند (بوردیو، ۱۹۸۹، ص. ۲۶...).

نکته‌ی دیگری که در بحث مربوط به رابطه میان جبر و اختیار اهمیت دارد آن است که موضوع بوردیوی جامعه‌شناس که ساختارهای مناسبات اجتماعی و فرآیندهای بازتولید اجتماعی در میدان‌های اجتماعی را بررسی می‌کند، در وهله اول توضیح اشکال پراتیک اجتماعی، گروهی و طبقاتی‌ست و نه تبیین پراتیک

فردی. اشکال پراتیک فردی از نقطه‌نظر جامعه‌شناس کم یا بیش اشکال و گونه‌های ناب و تیپیکال اشکال پراتیک گروهی‌اند. اما این به آن معنا نیست که پراتیک فردی به وسیله‌ی شرایط مطلقاً گروهی و طبقاتی تعیین شود. بوردیو در اینجا از یک «جبر زمینه‌ای» صحبت می‌کند که «یک قطعیت را در حیطه‌ای بزرگ» با یک «عدم قطعیت در حیطه‌ای کوچک» (بوردیو، ۱۹۹۸، ص. ۱۷۸...) پیوند می‌دهد.

به طور کلی می‌توان نتیجه گرفت نقطه‌ی عزیمت جامعه‌شناسی بوردیو حرکتی خلاقانه است که ابتدا از تجارب نخستین «جامعه‌شناسی خودانگیخته» فاصله می‌گیرد تا در قدم دوم با اعاده‌ی حیثیت از تجارب نخستین بازیگران اجتماعی، به این تجارب توان بخشد. به این ترتیب جامعه‌شناسی بوردیو یک آلترناتیو نظری علمی در فراسوی دوگانگی ذهن‌گرایی و عین‌گرایی عرضه می‌کند.

بوردیو «اعاده‌ی حیثیت» از کنش و شناخت کنش روزمره را در دو مرحله به پیش می‌برد: نخست به وسیله‌ی توضیح تمایز منطق عمل و شناخت نظری و کنش و سپس به وسیله‌ی نظریه‌ی هابیتوس که قدم‌های بیشتری به عمق برمی‌دارد و مکانیسم‌های تولیدکننده‌ی کنش و شناخت عملی را تبیین می‌کند.

فهرست منابع

Adler, Max (1919) Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte, Wien / Leipzig.

Baumler, Alfred (1982) Die Bedeutung von Nietzsche für den gegenwärtigen Menschen, Frankfurt / M.

Benjamin, Walter (1972), Die Aufgabe des Übersetzers, in: Gesammelte Werke, Bd. IV, Frankfurt / M.

Benjamin, Walter (1977 a), die Lehre vom Ähnlichen in: Gesammelte Werke, Bd. II, Frankfurt / M.

Benjamin, Walter (1977 b), Über den Surrealismus in: Gesammelte Werke, Bd. II, Frankfurt / M.

Benjamin, Walter (1977 c), Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: Gesammelte Werke, Bd. II, Frankfurt / M.

Benjamin, Walter (1977 d), Ursprung des Deutschen Trauerspiels, in: Gesamelte Werke, Bd. II, Frankfurt / M.

Benjamin, Walter (1985), Berliner Kindheit um neunzenhundert in: Gesammelte Werke, Bd VI, Frankfurt / M.

Bernhard, Hanz (2004) Michel Foucault, Hamburg.

Bourdieu, Pierre (1976) Entwurft einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft, Frankfurt / M.

Bourdieu, Pierre (1982) Die feinen Unterschiede, Frankfurt / M. 1982.

Bourdieu, Pierre (1987) Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt / M.

Bourdieu, Pierre (1989) Satz und Gegensatz, Berlin.

Bourdieu, Pierre (1990) Was heisst Sprechen, Wien.

Bourdieu, Pierre (1991) Soziologie als Beruf, Wissenschaftliche Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis, Berlin / New York.

Bourdieu, Pierre (1992) Rede und Antwort, Frankfurt / M.
Bourdieu, Pierre (1993 a) Soziologische Fragen, Frankfurt / M.
Bourdieu, Pierre (1993 b) Über die scholastische Ansicht, Frankfurt / M.
Bourdieu, Pierre (1997 a) Das Elend der Welt, Konstanz.
Bourdieu, Pierre (1997 b) Meditations pascaliennes, Paris.
Bourdieu, Pierre (1998) Der Einzige und sein Eigenheim, Hamburg.
Colli, Giorgio (1980) Nach Nietzsche, Frankfurt / M.
Dahme, Heinz – Jürgen (1984) Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt / M.
Derrida, Jacques (1994) in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt / M.
Eder, Karl (1995) Klassenlage, Lebensstil und Kulturelle Praxis, Frankfurt / M.
Elias, Norbert (1976) Über den Prozess der Zivilisation, 2 Bd., Frankfurt / M.
Elias, Norbert (1983) Engagement und Distanzierung, Frankfurt / M.
Elias, Norbert (1984) Notizen zum Lebenslauf, in: P. Gleichmann (Hg.), Macht und Zivilisation, Frankfurt / M.
Elias, Norbert (1985) Wissenschaft oder Wissenschaften?, in Zeitschrift für Soziologie, Bd. 14.
Elias, Norbert (1989) Studien über die Deutschen, Frankfurt / M.
Foucault, Michel (1973) Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt / M.
Foucault, Michel (1978) Die Ordnung der Dinge, Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt / M.
Foucault, Michel (1986) Sexualität und Wahrheit, Bd. 2, Frankfurt / M.
Foucault, Michel (1989) Raymond Roussel, Frankfurt / M.
Foucault, Michel (1991) Die Geburt der Klinik, Frankfurt / M.
Foucault, Michel (1995) Archäologie des Wissens, Frankfurt / M.
Foucault, Michel (1996) Der Mensch ist ein Erfahrungstier, Frankfurt / M.
Foucault, Michel (2003) Der antropologische Zirkel, Berlin.
Foucault, Michel (2005) Schriften in vier Bänden, hg. D. Defert, Frankfurt / M.
Gassen, Kurt / Landmann, Michael (1958), Buch des Dankes an Georg Simmel, Berlin.
Gilcher-Holtey, Ingrid (1988) Max Weber. Ein Symposion, München.
Heideger, Martin (1950) Nietzsches Wort «Gott ist tot», Frankfurt / M.
Helle, Horst-Jürgen (1988) Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel, Darmstatt.
Heminger, Andrea (2004) Foucault - ein Erbe Kants? Wien / Berlin.
Hennis, Wilhelm (1987) Max Webers Fragestellung, Tübingen.
Hofmann, Wilhelm (1996) Karl Manheim zur Einführung, Hamburg.
Horkheimer, Max (1981) Sozialphilosophische Studien, Frankfurt / M.
Horkheimer, Max / Adorno, Th. W. (1986) Dialektik der Aufklärung, Frankfurt / M.
Joël, Karl (1901) Eine Zeitphilosophie, Berlin.
Jung, Werner (1990) Georg Simmel zur Einführung, Hamburg.

Karádi, Éva (1985) Karl Manheim und der Sonntagskreis, Frankfurt / M.
Kocka, Jürgen (1986) Max Weber, der Historiker, Göttingen.
Kracauer, Siegfried (1920) Georg Simmel, Dresden.
Lloyd, Pester (1967) Mannheim und Lukács in der ungarischen Revolution 1918/19, Berlin .
Löwith, Karl (1956 a) Friedrich Nietzsche-Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft, Frankfurt / M.
Löwith, Karl (1956 b) Nietzsche-Zeitgemässes und Unzeitgemässes, Frankfurt / M.
Manheim, Karl (1952) Ideologie und Utopie, Frankfurt / M.
Manheim, Karl (1953) "Eine soziologische Theorie der Kultur." in: Strukturen des Denkens, Dirk Kehler. London.
Manheim, Karl (1964) Zur Problematik der Soziologie in Deutschland, Berlin.
Manheim, Karl (1985) Heidelberger Briefe in: Karádi, Éva, Karl Manheim und der Sonntagskreis, Frankfurt / M.
Momsen, Wolfgang (1974) Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt / M.
Nietzsche, Friedrich (1980) sämtliche Werke, Bd. I-XV, hrsg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, München.
Nietzsche, Friedrich (1986) sämtliche Briefe, Bd. I-VIII, hrsg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, München.
Ries, Wiebrecht (1990) Nietzsche zur Einführung, Hamburg.
Sarasin, Philipp (2005) Michel Foucault, zur Einführung, Hamburg.
Schluchter, Wolfgang (1988) Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, 2 Bände, Frankfurt / M.
Scholem, Gershom (1975), Walter Benjamin–die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt / M.
Simmel, Georg (1889) Zur Psychologie des Geldes, in Jahrbuch für Volkswirtschaft Berlin.
Simmel, Georg (1892) Einleitung in die Moralwissenschaft, Berlin.
Simmel, Georg (1897 a) Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens, Berlin.
Simmel, Georg (1897 b) Ferdinand Tönnies, Berlin.
Simmel, Georg (1907) Schopenhhauer und Nietzsche, Leipzig.
Simmel, Georg (1908) Soziologie, Leipzig.
Simmel, Georg (1984) Das Individuum und die Freiheit, Essays, Berlin.
Simmel, Georg (1989) Gesamtausgabe Bd. I-VI, Frankfurt / M.
Weber, Max (1921) Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III, Tübingen.
Weber, Max (1976) Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen.
Weber, Max (1985) Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl., Tübingen.
Wiggershaus, Rolf (1988) Die Frankfurter Schule, München.

برخی از آثاری که در این کتاب از آن‌ها نام برده شده است به فارسی ترجمه شده‌اند. بعضی از آن‌ها چند ترجمه‌ی فارسی دارد. در فهرست زیر بی‌هیچ نظر خاصی فقط یک ترجمه از هر اثر معرفی شده است.

- الیاس، نوربرت، ***در باب فرآیند تمدن: بررسی‌هایی در تکوین جامعه‌شناختی و روان‌شناختی آن***، ترجمه‌ی غلامرضا خدیوی، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان، سال چاپ بی‌تا.
- آدورنو، تئودور / هورکهایمر، ماکس، ***دیالکتیک روشنگری***: قطعات فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور/ امید مهرگان، تهران، انتشارات گام نو، ۱۳۸۴.
- بنیامین، والتر، ***پیشگفتار خاستگاه نمایش سوگناک آلمانی***، ترجمه حسین نمکین، تهران، انتشارات بیدگل، ۱۳۹۰.
- بنیامین، والتر، ***زبان و تاریخ: گزیده مقالات فلسفی***، ترجمه امید مهرگان، تهران، انتشارات فرهنگ کاوش، ۱۳۸۱.
- بنیامین، والتر، ***مؤلف به مثابه تولیدکننده***، ترجمه ایمان گنجی / کیوان مهتدی، تهران، انتشارات زاوش، ۱۳۹۲.
- بوردیو، پیر، ***تمایز: نقد اجتماعی قضاوتهای ذوقی***، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، انتشارات ثالث، ۱۳۸۸.
- بوردیو، پیر، ***درسی درباره‌ی درس***، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، انتشارات نشر نی، ۱۳۸۸.
- بوردیو، پیر، ***مسائل جامعه‌شناسی***، ترجمه پیروز ایزدی، تهران، انتشارات نسل آفتاب، ۱۳۸۹.
- بوردیو، پیر، ***نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی***، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۹.
- دریدا، ژاک، ***درباره‌ی گراماتولوژی***، ترجمه مهدی پارسا، تهران، انتشارات رخ‌داد نو، ۱۳۹۰.
- زیمل، گئورگ، ***شوپنهاور و نیچه***، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، انتشارات علم، ۱۳۹۰.
- فوکو، میشل، ***پیدایش کلینیک: دیرینه‌شناسی ادراک پزشکی***، ترجمه یحیی امامی، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۵.
- فوکو، میشل، ***تاریخ جنون در عصر کلاسیک***، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹۲.

● فوکو، میشل، *دیرینه‌شناسی دانش*، ترجمه نیکو سرخوش/افشین جهاندیده، تهران، نشر نی، ۱۳۹۲.

● فوکو، میشل، *مؤلف چیست؟ (مقالاتی از فوکو و درباره‌ی فوکو)*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.

● فوکو، میشل، *نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه احسان خرم‌دره، تهران، انتشارات سوین، ۱۳۹۰.

● مانهایم، کارل، *ایدئولوژی و اوتوپیا، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۰.

● نیچه، فریدریش، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۷۷.

● نیچه، فریدریش، *اراده معطوف به قدرت: آزمایشی در دیگرگونی همه ارزشها*، ترجمه‌ی محمدباقر هوشیار، انتشارات فرزان روز، ۱۳۸۷.

● نیچه، فریدریش، *انسان مصلوب (آنک انسان)*، ترجمه انگلیسی آر. جی. هالینگدل، ترجمه رویا منجم، تهران، نشر کتاب مس، ۱۳۸۱.

● نیچه، فریدریش، *انسانی، زیاده انسانی*، ترجمه ابوتراب سهراب/ محمد محقق‌نیشابوری، تهران، نشرمرکز، ۱۳۸۴.

● نیچه، فریدریش، *اینک آن انسان: آدمی چگونه همان می‌شود که هست*، ترجمه بهروز صفدری، تهران، انتشارات بازتاب نگار، ۱۳۸۷.

● نیچه، فریدریش، *آنک انسان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۴.

● نیچه، فریدریش، *آواره و سایه‌اش*، ترجمه علی عبداللهی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.

● نیچه، فریدریش، *تاملات نابهنگام*، ترجمه حسن امین، انتشارات دایرةالمعارف ایران‌شناسی، ۱۳۸۳.

● نیچه، فریدریش، *تبارشناسی اخلاق* (یک جدل‌نامه)، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات آگه، ۱۳۸۸.

● نیچه، فریدریش، *چنین گفت زرتشت*: کتابی برای همه کس و هیچ کس، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۹۲.

● نیچه، فریدریش، *حکمت در دوران شکوفائی فکر یونانیان*، ترجمه کامبیز گوتن، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

● نیچه، فریدریش، *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل‌احمد/ سعید کامران/ حامد فولادوند، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۷۷.

● نیچه، فریدریش، *خواست و اراده معطوف به قدرت*، ترجمه انگلیسی والتر کوفمان/ آر. جی. هالینگدل؛ ترجمه فارسی رویا منجم، تهران، نشر کتاب مس، ۱۳۷۸.

● نیچه، فریدریش، *دجال (ضد مسیح)*، ترجمه عبدالعلی دست‌غیب، آبادان، انتشارات پرسش، ۱۳۸۵.

● نیچه، فریدریش، ***دربارهٔ موسیقی و کلمات***، ترجمه عبدالحسن پیروز، قم، انتشارات رخ مهتاب، ۱۳۸۷.

● نیچه، فریدریش، ***زایش تراژدی از روح موسیقی یا یونان انگاری و بدبینی***، ترجمه رویا منجم، آبادان، انتشارات پرسش، ۱۳۸۴.

● نیچه، فریدریش، ***سپیده‌دمان***، ترجمه علی عبداللهی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۸.

● نیچه، فریدریش، ***سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی***، ترجمه انگلیسی پیتر پرویس، ترجمه فارسی ابوتراب سهراب/ عباس کاشف، تهران، انتشارات فرزان روز، ۱۳۸۷.

● نیچه، فریدریش، ***غروب بت‌ها، یا فلسفیدن با پتک***، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات آگه، ۱۳۸۶.

● نیچه، فریدریش، ***فراسوی نیک و بد: پیشدرآمد فلسفه‌ی آینده/ فریدریش نیچه***؛ ترجمه داریوش آشوری، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۸.

● وبر، ماکس، ***اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری***، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، پریسا منوچهری کاشانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

● وبر، ماکس، ***اقتصاد و جامعه: مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی اقتصادی، جامعه‌شناسی سیاسی***، ترجمه عباس منوچهری/ مهرداد ترابی‌نژاد/ مصطفی عمادزاده، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴.

● وبر، ماکس، ***اقتصاد و جامعه***، ترجمه عباس منوچهری/ مهرداد ترابی‌نژاد/ مصطفی عمادزاده، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۴.

● وبر، ماکس، ***دین، قدرت، جامعه***، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۴.

هایدگر، مارتین، **نیچه**، ترجمه ایرج قانونی، تهران، انتشارات آگه، ۱۳۹۰.

● هورکهایمر، ماکس، ***سپیده‌دمان فلسفه‌ی تاریخ بورژوایی***: پیوست: نگاهی به مکتب فرانکفورت، ترجمه محمد جعفر پوینده، نشر نی، ۱۳۸۹.

واژه‌نامه

فارسی	آلمانی	انگلیسی
آگاهی	Bewusstsein	conscious
آگاهی طبقاتی	Klassenbewusstsein	class consciousness
اتوپیا / آرمان‌شهر	Utopic	utopia
اتوماتیسم	Automatismus	automatism
اخلاقیات / اصول اخلاق	Ethik/Moralität	ethics / moralism
اِروس / غریزه‌ی زندگی	Eros	eros
از خودبیگانگی	Kulturelle Erneuerung	alienation
استحاله / دگردیسی	Metamorphose Transformation	metamorphism/ transformation
اسطوره	Mythos	myth
اسکولاستیک	scholastisch	scholasticism
اصلاح / تغییر	Reformation	reformation
اعتبار	Validität	validity
اقتدار	Authorität	authority
اقتدارگرایی	Authoritarismus	authoritarianism
اِگو / خود	Ego	ego
الگو	Paradigma	paradigm
انتروپولوژی/انسان‌شناسی	Anthropologie	anthropology
اومانیست / انسان‌گرا	Humanist	humanist
بازیگران اجتماعی	Soziale Akteurc	social actors
بحران	Krise	crisis

انگلیسی	آلمانی	فارسی
neihilism	Nehilismus	بی‌معنایی / پوچی
immediacy	Unmittelbarkeit	بی‌واسطه‌گی
paradox	paradox	پارادوکس / متناقض
parliamentary system	Parlamentarismus	پارلمانتاریسم
phenomenology	Phenomenologie	پدیدارشناسی
phenomenon	Phänomen	پدیده
practice	Praktik	پراتیک / عمل
pragmatism	Pragmatismus	پراگماتیسم/عمل‌گرایی
protestantism	Protestantismus	پروتستانتیسم
protocol	Protokoll	پروتکل/ قرارداد
prussia	Preussen	پروس / آلمان
clinical medicin	Klinische Medizin	پزشکی بالینی
positivism	Positivismus	پوزیتیویسم/ اثبات‌گرایی
prejudice	Vorurteil	پیش‌داوری
puritan	Puritaner	پیورتین/ ناب‌گرا
thanatos	Thanatos	تانا توس
jenealogy	Archeoligie	تبارشناسی
discours analysis	Diskursanalyse	تحلیل گفتمان
tragedy	Tragödie	تراژدی
terminology	Terminologie	ترمینولوژی/اصطلاح‌شناسی
conflict	Konflikt	تضاد
thought	Denken	تفکر
reductionalism	Reduktionismus	تقلیل‌گرایی
distinction/difference	Unterschied	تمایز
decentring / decentralization	Dezentralisation	تمرکززدایی
contradiction	Widerspruch	تناقض
typical	typisch	تیپیکال
movment	Bewegung	جنبش
frameworke	Blickwinkel	چهارچوب نظری
government	Regierung	حکومت
vital	vital	حیاتی / مهم
reason	Vernunft	خرد

فارسی	آلمانی	انگلیسی
خشونت	Brutalität	violence
خودآگاهی	Selbstbewusstsein	consiouness
خیر	Gut	good
دانش	Wissen	knowledge
دوآلیسم/ دوگانه‌انگاری	Dualität	dualism
دینامیسم/ پویایی	Dynamismus	dynamism
دیوان‌سالاری	Bürokratie	broucracy
ذات/ ماهیت	Natur/Essenz	nature / essence
ذهن‌گرایی	Subjektivismus	subjectivism
ذهنیت	Subjektivität	subjectitity
رادیکالیسم/ افراطی‌گرایی	Radikalität	radicalism
رنسانس/ تجدیدحیات	Renaissance	renaissance
روشنگری	Aufklärung	anlightment, the
زیبایی‌شناسی	Ästhetik	aesthetics
ساختارگرایی	Strukturalismus	structuralism
سرمایه‌داری	Kapitalismus	capitalism
سرنوشت	Schicksal	destiny
سوژه/ فاعل	Subjekt	subject
شر	Böse	evil
شهروند آزاد	Freier Bürger	free citizen
شیوه‌ی تولید	Produktionsweise	mode of production
صورت	Form	form
عقده‌ی اودیپ	Ödipuskomplex	oedipus copmlex
عقلانیت	Rationalität	rationality
عینیت	Objektivität	objectivity
عینیت‌گرایی	Objektivismus	objectivism
غریزه	Instinkt	instinct
فرافکنی	Projektion	projection
فردیت	Individualität	individuality
فرهنگ والا	Höhere Kultur	high calture
فرهیختگان	Elite	elits
قدرت	Bewegung	power

انگلیسی	آلمانی	فارسی
value judgement	Werturteil	قضاوت‌ارزشی/ارزش‌داوری
functionalism	Funktionalismus	کارکردگرایی
charisma	Charisma	کاریزما/ فرّه/ فرّهمندی
action	Aktion	کنش
archetype	Archetypus	کهن الگو
discourse	Diskurs	گفتمان
conservatism	Konservatismus	محافظه‌کاری
content	Inhalt	محتوا
legitimacy		مشروعیت
legitimation	Legitimität	مشروعیت‌بخشی
mechanism	Mechanismus	مکانیسم/ سازوکار
super ego	Superego	منِ برتر
interest	Interesse	منافع
ego	Ego	منیت / من
unconscious	Unbewusst	ناخودآگاه
caltural elits	Kulturelle Elite	نخبگان فرهنگی
reletivism	Relativismus	نسبی‌گرایی
critical theory	Kritische Theorie	نظریه انتقادی
social order	Soziale Ordnung	نظم اجتماعی
ideal type	Idealtypus	نمونه‌آرمانی
caltural reconstruction / reformism	Reformismus	نوسازی فرهنگی
id/institution	Institution	نهاد
social Jnstitution	Soziale Institution	نهاد اجتماعی
habitus	Habitus	هابیتوس / عادت‌واره
to-be	Sein	هستی
norm	Norm	هنجار
high art	Höhere Kunst	هنر والا
identity	Identität	هویت
passion / emotion	Enthusiasmus	هیجان / شور
social fact	Soziale Wirklichkeit	واقعیت اجتماعی
anti-semitism	Antisemitismus	یهودستیزی

نمایه‌ی نام‌ها

The Contemporary Social Thinkers

by

Dr. Maziar Jafroodi



First published 2014 by Nashr-e Markaz

Tehran-Iran
Email: info@nashr-e-markaz.com
Printed in Iran

در این کتاب متفکران اجتماعی برمبنای یک نظم صوری و قالبی بازنمایی نشده، بلکه بنا به جنبه‌هایی که به نظر اهمیت داشته و برای دانشجویان و مخاطبان جذاب دانسته شده است معرفی شده‌اند. تلاش در وهله‌ی نخست تعبیر و تفسیر و داوری آثار این متفکران نبوده، بلکه کوششی در جهت بیان و تبیین افکارشان بوده است. انگیزه آن بوده که خواننده در پی خواندن کتاب حاضر به مطالعه‌ی اصل آثار آنها علاقه‌مند شود.

ISBN: 978-964-213-226-3

9 789642 132263

۹۸۰۰ تومان

